

Isaak von Ninive und seine *Kephalaia Gnostika*

Supplements to Vigiliae Christianae

TEXTS AND STUDIES OF EARLY CHRISTIAN LIFE AND LANGUAGE

Editors

J. den Boeft
B.D. Ehrmann
J. van Oort
D.T. Runia
C. Scholten

VOLUME 128

The titles published in this series are listed at *brill.com/vcs*

Isaak von Ninive und seine *Kephalaia Gnostika*

Die Pneumatologie und ihr Kontext

Von

Nestor Kavvadas



BRILL

LEIDEN | BOSTON

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Kavvadas, Nestor Chr.

Isaak von Ninive und seine Kephalaia Gnostika : die Pneumatologie und ihr Kontext / by Nestor Kavvadas.
pages cm. – (Supplements to Vigiliae Christianae : texts and studies of early Christian life and
language, ISSN 0920-623X ; volume 128)

Includes bibliographical references and index.

ISBN 978-90-04-28440-1 (hardback : acid-free paper) – ISBN 978-90-04-28483-8 (e-book) 1. Holy
Spirit–History of doctrines. 2. Isaac, Bishop of Nineveh, active 7th century–Criticism and interpretation. 3.
Orthodox Eastern Church–Theology. 4. Hermits–Syria–History–To 1500. 5. Mysticism–Syria–History–To
1500. 6. Monasticism and religious orders–Syria–History–To 1500. I. Title.

BT119.K38 2015

270.2092–dc23

2014040722

This publication has been typeset in the multilingual “Brill” typeface. With over 5,100 characters covering Latin, IPA, Greek, and Cyrillic, this typeface is especially suitable for use in the humanities. For more information, please see www.brill.com/brill-typeface.

ISSN 0920-623X

ISBN 978-90-04-28440-1 (hardback)

ISBN 978-90-04-28483-8 (e-book)

Copyright 2015 by Koninklijke Brill nv, Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill nv incorporates the imprints Brill, Brill Nijhoff and Hotei Publishing.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill nv provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.

This book is printed on acid-free paper.

Inhaltsverzeichnis

Danksagung IX

Isaak von Ninive und seine *Kephalaia Gnostika*: Die Pneumatologie und ihr Kontext 1

TEIL 1

Autoren der ostsyrischen Mystik als Vertreter einer distinkten Tradition: Außen-und Selbstwahrnehmung

Einleitung 5

- 1 Die Synode des Timotheos 1. und der Messalianismus-Vorwurf 8**
 - 1 Der Messalianismus-Vorwurf und die ostsyrische Mystik. Zum Gebrauch des Messalianismus-Vorwurfs in der ostsyrischen Kirche des 6. und 7. Jh.s 12
 - 2 Bezugnahmen der ostsyrischen Mystiker auf den Messalianismus-Vorwurf 18
- 2 Autoren der ostsyrischen Mystik als Vertreter einer distinkten Tradition: Zeugnisse von der Zusammengehörigkeit der Gruppe 25**
- 3 Identitätsmerkmale der ostsyrischen Mystik: Strenges Anachoretentum im Gegensatz zu kirchlich eingebundenem Koinobitentum? 31**
 - 1 Einsiedelei und Koinobion 32
 - 2 Allgemeinverbindliche liturgische Ordnung und einsames Gebet 36
 - 3 Die Vertreter der ostsyrischen Mystik und die „scholastische“ Kultur der Schule von Nisibis 38
- 4 Die mystische Strömung – Züge einer Identität 46**

TEIL 2

Der Geist Gottes und der Mensch bei Isaak von Ninive**Einleitung 55**

- 5 Die Geisterkenntnis als Erkenntnis der „neuen Welt“: Zu den schöpfungs- und erlösungstheologischen Voraussetzungen der Pneumatologie 58**
 - 1 Menschliches Sein und „Zwei-Welten-Lehre“ 58
 - 2 Biblische Heilsgeschichte als Erziehung: Ursünde, Tod und göttliche Pädagogik 61
- 6 Trinitarische Rückkoppelung des Wirkens des Geistes auf den Menschen 67**
 - 1 Die „antiochenische“ Unterscheidung zwischen Wesen und Wirken Gottes bzw. des Geistes bei Isaak 69
 - 2 Zwischenergebnisse 74
- 7 Das Wirken des Heiligen Geistes auf den Menschen als Erkenntnismitteilung: Zur Erkenntnislehre Isaaks 77**
 - 1 Umfang und innere Gliederung des Erkenntnisbegriffes 78
 - 2 Die Theoria 81
 - 2.1 *Erkenntnisgehalt und erkenntnistheoretischer Status der Theoria* 82
 - 2.2 *Der spezifische Gegenstand der Theoria* 84
 - 2.3 *Die Verinnerlichung des Auferstehungsglaubens als Erkenntnisziel der Theoria* 87
 - 2.4 *Beobachtungen zur Gliederung des Erkenntnisbegriffes Isaaks* 89
 - 3 Aspekte der Grundunterscheidung zwischen Geisterkenntnis und Vorstufen derselben 93
 - 3.1 *Die inhaltliche Unbestimmbarkeit der Geisterkenntnis: Kontinuität und Diskontinuität gegenüber der Theoria* 93
 - 3.2 *Die „Mittel“ der unvermittelbaren Geistesoffenbarung: Sprache* 103
 - 3.2.1 *Die Heilige Schrift* 107
 - 3.2.2 *Gebet als Mittel der Geistesoffenbarung* 119
 - 3.3 *Die Struktur der Geisterkenntnis als eines göttlichen Offenbarungsaktes* 127
 - 3.4 *Voraussetzungen der Geisterkenntnis beim menschlichen Subjekt: Die Selbstkonzentration im Intellekt* 132

8 Das Geistlich-Werden 139

- 1 Geistlich-Werden als Einsicht in die immerwährende Immanenz des Parakleten 139
- 2 Onto-theologischer und heilsgeschichtlicher Aspekt der Vergöttlichung 141
 - 2.1 *Die eschatologische Verankerung des Wirkens des Geistes bei Isaak: der Einfluss Theodors von Mopsuestia* 144
 - 2.2 *Die theologisch-anthropologischen Voraussetzungen für das Spannungsverhältnis zwischen onto-theologischem und heilsgeschichtlichem Ansatz* 147
 - 2.3 *Zur Rolle des menschlichen Intellekts* 152
- 3 Die Geistlich-Machung als Befreiung 154
 - 3.1 *Die Freiheit des Geistlichen und das Gesetz* 155
 - 3.2 *Die Unterscheidung von Vermittlung und Unmittelbarkeit des Geisteswirkens und das Wechselverhältnis von göttlichem und menschlichem Willen* 158
 - 3.2.1 *Der Zusammenhang von göttlichem Willen und menschlicher Selbstmächtigkeit und die Zwei-Welten-Oikonomia* 159
 - 3.2.2 *Der Zusammenhang von göttlichem Willen und menschlicher Selbstmächtigkeit und das Geistlich-Werden des Einzelnen* 164

9 Die Pneumatologie und ihr Kontext 169**Literaturverzeichnis 179****Index 192**

Danksagung

Dies ist die überarbeitete Fassung meiner Doktorarbeit, die im Sommer 2011 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen angenommen wurde.

Es ist eine große Freude, hier denen danken zu können, die in verschiedener Art und Weise, in verschiedenen Zeiten diese Arbeit ermöglicht haben. Allen voran meinem Doktorvater Prof. Dr. Bernd Jochen Hilberath, der die Arbeit angeregt, betreut und einzigartig gefördert hat. Dasselbe gilt für Prof. Dr. Hans Reinhard Seeliger. Er hat nicht nur großzügig die Bedingungen bereitgestellt, damit ich mich dieser Arbeit über Jahre hinweg widmen konnte, sondern mir auch sonst in vielerlei Hinsicht geholfen. Ihnen sei dafür herzlich gedankt. Ebenfalls Herrn Prof. Dr. Stephen Gerö, der das dritte Gutachten erstellt hat, Frau Prof. Dr. Luise Abramowski (†), meinem Lehrer Prof. Dr. Thomas Alexander Szlezák, Herrn Prof. Dr. Johannes Pahlitzsch, Herrn PD Dr. Dmitrij Bumazhnov und, nicht zuletzt, Dr. Benjamin Gleede. Maria Stötzler und Marius Gnauk haben den Text sprachlich sehr verbessert; großen Dank dafür.

Vom Herzen danke ich meinen Eltern, Christos Kavvadas und Panagiota Poupi; und Giorgos Poupis, Ourania Kavvada und Tasoula Kavvada.

Mein besonderer Dank geht an meine Freunde, Dr. Vasileios Tsakiris und Dr. Konstantinos Garitsis.

Für die Aufnahme in die *Vigiliae Christianae Supplements* bin ich den Herausgebern der Reihe, Herren Prof. Dr. Jan den Boeft, Prof. Dr. Bart D. Ehrman, Prof. Dr. Johannes van Oort, Prof. Dr. David T. Runia und Prof. Dr. Clemens Scholten, sehr zum Dank verpflichtet, wie auch dem anonymen Begutachter und Frau Mattie Kuiper.

Isaak von Ninive und seine *Kephalaia Gnostika*: Die Pneumatologie und ihr Kontext

Die *Kephalaia Gnostika* des Isaak von Ninive, vier Einheiten von je ca. hundert Abschnitten – meist apophthegmatischer Form – sind unter den Werken dieses vielleicht individuellsten Autors der ostsyrischen Mystik das eigenartigste, und sicherlich dasjenige, das sich sprachlich sowie inhaltlich der Interpretation am meisten entzieht. Zugleich haben die *Kephalaia Gnostika* eine besondere Stellung innerhalb der Entwicklung der ostsyrischen mystischen Literatur inne: Sie stellen eine Art Kompendium dar, das den theoretischen Unterbau dieser mystischen Tradition zusammenfasst, und vielleicht deswegen, sowie wegen des einmaligen Renommées Isaaks,¹ haben sie einen sehr tiefreichenden, noch zu erforschenden Einfluss auf spätere Autoren derselben Tradition ausgeübt.

Der zentrale Gegenstand dieser Sentenzen entspricht dem der gesamten ostsyrischen Mystik: die Verwandlung des menschlichen Lebens hin zu einer geistlichen Existenzweise durch die Einwohnung des Heiligen Geistes.² Eine solche

- 1 Für einen Überblick über die bisherige Forschung zu Isaak und seinem Werk s. Patrik Hagman, *The Asceticism of Isaac of Nineveh*, Oxford 2010, 223–233; vgl. Grigory Kessel/Karl Pingéra, *A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature* (Eastern Christian Studies 11), Louvain 2011, 103–122. Eine umfassende Behandlung seines Lebens und seiner Lehre, seiner Schriften und ihrer handschriftlichen Überlieferung, ihrer mittelalterlichen und neuzeitlichen Übersetzungen und ihrer Wirkung bietet Sabino Chialà, *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*, Firenze 2002.
- 2 Die Einwohnung des Geistes ist Endziel der Askese schon in den ältesten Zeugnissen des Mönchtums: s. F. Nau, La version syriaque de la première lettre de Saint Antoine, in: *ROC* 14 (1909), 281–297, hierzu 296 [vgl. Antonius Eremita (dub.), *Epistula prima*, G. Garitte (CSCO Iber. 6), Louvain 1955, 4,1–20]; vgl. Ammonas, Brief VIIgriech. (XIIIsyr.), ed. F. Nau (PO IX), 453,6–10 [der vom Heiligen Geist zu unterscheidende „Geist der Umkehr“ (πνεῦμα μετάνοίας) „übergibt die Seelen, wenn er sie vollkommen gereinigt hat, dem Heiligen Geist, und [dieser] hört nicht auf, sie mit Wohlgeruch und Süße zu übergießen, wie auch Levi sagt: „Wer hat die Lust des Geistes erkannt, wenn nicht jene, in denen Er zeltete?“ (unidentifizierter Apokryph)“ [ἔσαν καθάρσις αὐτάς (sc. τὰς ψυχὰς) τελείως, παραδίδωσιν αὐτάς τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ, καὶ οὐ παύεται ἐπιχέον αὐταῖς εὐωδίαν καὶ γλυκύτητα, καθὼς καὶ ὁ Λευὶ φησὶ: «καὶ τὴν ἡδονὴν τοῦ πνεύματος τίς ἔγνω, εἰ μὴ ἐκεῖνοι, εἰς οὓς κατεσχέγνωσεν;»] und Brief IVgriech (IX,X,VIIIsyr.), ebd., 443–445 [s. 445: Die Mönche, die „eine geistliche Gabe empfangen“ (χάρισμα πνευματικὸν ἀναλαβεῖν) wollen, sollen in den Werken der Askese verharren, „indem sie aus ganzem Herzen um den Geist des Feuers bitten – und Er wird euch gegeben werden“ (αἰτοῦντες ἐν ὅλῃ καρδίᾳ τὸ Πνεῦμα τοῦ πυρός καὶ δοθήσεται ὑμῖν) (6–8); vgl. *Apophthegmata Patrum* (collection systématique) XI.37 (SC 474, Guy 152); XV.19 (SC 474, Guy 300); XVI.22 (SC 474, Guy 404).

Verwandlung ist zugleich Endziel der anachoretischen Askese und der menschlichen Existenz „in dieser Welt“ überhaupt. Dieses Phänomen, die Einführung des Menschen in die geistliche Existenzweise, sowie die auf jene Einführung wirkende Kraft, nämlich das Wirken des Heiligen Geistes, wird in den *Kephalaia Gnostika* wie auch in der übrigen ostsyrischen mystischen Literatur zwar mehrfach geschildert, jedoch nirgendwo systematisch³ erörtert. Gleichwohl liegen den Schilderungen kohärente, ja sogar systematische Denkstrukturen zugrunde. Der Rekonstruktion eben dieser impliziten Denkstrukturen soll die folgende Analyse der *Kephalaia Gnostika* – die erste umfassende Analyse dieses (im Original) noch unedierte Textes – dienen. Damit einhergehend soll sichtbar gemacht werden, wie sehr selbst die auf reine Innerlichkeit konzentrierte Pneumatologie Isaaks von Ninive mit den besonderen Geschicken des ostsyrischen Anachoretentums innerhalb der zeitgenössischen kirchenhistorischen Entwicklungen verknüpft ist.

3 Die mehr oder weniger gegliederten Listen von Wirkungsarten des Geistes, die in den Werken ostsyrischer Autoren vorkommen [s. z. B. Johannes von Dalyatha [dub.; fortasse Joseph Hazzaya, s. Robert Beulay, „Introduction“, in: *La collection des lettres de Jean de Dalyatha*, ed. R. Beulay, PO 39, Turnhout 1978 (im Folgenden = Beulay), 257–302, hier 43 f.], E48 und E49 (Beulay 500–521), beide „über die unterschiedlichen Energien der Gnade, die den (asketisch) Arbeitenden zukommen“ (Beulay 500)], lassen sich kaum als Systematisierungen bezeichnen. Zur Zitation der Werke des Johannes von Dalyatha: E (= epistula) steht für die Briefe, M (= memra) für die Traktate; in Klammern steht der Name des Editors und die Seitenzahl der Edition. Bei den unedirten Traktaten 16–29 steht in Klammern die Seitenzahl der Handschrift Vat. Syr. 124.

TEIL 1

*Autoren der ostsyrischen Mystik als
Vertreter einer distinkten Tradition:
Außen- und Selbstwahrnehmung*



Einleitung

Die *Kephalaia Gnostika* des Isaak von Ninive sind wie bereits gesagt ein Produkt – und ein Wendepunkt – der ostsyrischen mystischen Tradition und Literatur;¹ nur in dieser Tradition eingebettet können sie verständlich werden. Allein die Sprachtechnik der *Kephalaia Gnostika* ist in höchstem Maß von jener Überlieferung geprägt: Sie verdichtet gleichsam die Begriffssprache,² die – unter evagrianischem Einfluss entstanden³ – alle ostsyrischen Mystiker seit Mitte des 7. Jh.s verbindet.⁴ Unter den grundlegenden Gemeinsam-

- 1 Zur ostsyrischen Mystik und ihren Hauptvertretern s. Robert Beulay, *La lumière sans forme: introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne 1986; Bettolo, Paolo: Il monachesimo Nestoriano, in: Institutum Patristicum Augustinianum, *Patrologia v* (contin. J. Quasten), Genova-Milano 2000, 479–490; Georg Günter Blum: *Die Geschichte der Begegnung christlich-orientalischer Mystik mit der Mystik des Islams* (Orientalia Biblica et Christiana 17), Wiesbaden 2009; A. Desreumaux (Hg.), *Les mystiques syriaques* (Études Syraques 8), Paris 2011.
- 2 Für ein kommentiertes Verzeichnis der termini technici bei Isaak s. Sabino Chialà, *Introduzione*, in: Isacco di Ninive, *Terza collezione*, ed. Sabino Chialà (CSCO Syr. 247), Louvain 2011, XXXVI–XXXIV.
- 3 S. Antoine Guillaumont, Les versions syriaques de l'oeuvre d'Evagre le Pontique et leur rôle dans la formation du vocabulaire ascétique syriaque, in: R. Lavenant (Hg.), *III Symposium Syriacum 1980* (OCA 221), Rom 1983, 35–41.
- 4 Ein sprechendes Symptom der tiefgehenden Geistesverwandtschaft zwischen den ostsyrischen Mystikern ist die Uneinigkeit zwischen den Forschern bezüglich der Autorschaft von uneindeutig überlieferten Werken wie dem „Buch der Gnade“, das früher Isaak von Ninive zugeschrieben wurde (s. Arthur Vööbus: Eine neue Schrift von Ishāq von Ninive, in: *OS* 21, 1972, 309–312; Gabriel Bunge: Mar Isaak von Ninive und sein „Buch der Gnade“, in: *OS* 34 (1985), 3–22), die neuere Forschung aber Schimon „Taybuteh“ zuschreibt. Hinsichtlich ihrer asketisch-theologischen Grundstrukturen sowie ihrer Begrifflichkeit weisen das „Buch der Gnade“ und die erhaltenen Schriften Isaaks so große Ähnlichkeiten auf, dass – bei Verwendung ausschließlich innerer Kriterien – nur die (allerdings recht auffälligen) stilistischen und syntaktischen Differenzen zwischen dem sprachlich sehr schlichten „Buch der Gnade“ und den mit überlangen, verschachtelten Sätzen, die meist ebenso komplizierte Gedankengänge zu tragen haben, überlasteten Schriften Isaaks die Frage klären können (zu einigen Grundzügen der Theologie dieses noch unedierten Werkes s. folgende Studie Grigory Kessels, der die kritische Edition des Werkes vorbereitet: *The Activity of Grace in the Book of Grace. Some Preliminary Observations*, in: M. Tamcke (Hg.), *Christliche Gotteslehre im Orient seit dem Aufkommen des Islams bis zur Gegenwart* (Beiruter Texte und Studien 126), Beirut – Würzburg 2008, 57–68; zur inhaltlichen Ähnlichkeit mit Isaak von Ninive s. S. 67, Fn. 37; vgl. Ders., *La position de Simon de Taibuteh dans l'éventail de la tradition mystique syriaque*, in: A. Desreumaux (Hg.), *Les mystiques syriaques* (Études Syraques 8), Paris 2011, 121–150, 124 f.).

keiten – etwa dem genannten Evagrianismus oder der Vorliebe für bestimmte Gattungen wie kurzen *memre*, *Kephalaia* Gnostika, Kommentare⁵ – die diese Autoren zu Vertretern einer eigenen literarischen Tradition machen, ist diese Fachsprache sicherlich am augenfälligsten. Dieses Idiom, das die Mystiker mit der übrigen ostsyrischen theologischen Literatur ihrer Zeit nur in geringem Maße teilen, wird mit beeindruckender Selbstverständlichkeit verwendet, wobei Begriffserklärungen selten angeboten werden.⁶ All dies suggeriert die Existenz einer relativ einheitlichen, im Verbreitungsgebiet der ostsyrischen Kirche praktizierten Tradition, die durch Lehrer-Schülerkreise⁷ nicht nur die Weitergabe des zum einfachen Textverständnis dieser Schriften notwendigen Wissens garantierte,⁸ sondern auch die konkreten Lebensformen, ohne die die Asketik dieser Schriften keinen Sinn hat, über Jahrhunderte hinweg konsequent förderte. Deutliche Hinweise auf eine solche Tradition finden sich in zahlreichen Quellenberichten über ostsyrische Mönche – vornehmlich Einsiedler – des 6.–9. Jh.s, die (verlorene oder bisher unentdeckte) Werke spirituell-monastischer Literatur verfasst haben.⁹

-
- 5 Allgemein zur Gattung der *Capita Gnostica* s. Endre von Ivanka: *KEPHALAIA: eine byzantinische Literaturform und ihre antiken Wurzeln*, in: *Byzantinische Zeitschrift* 47 (1954), 285–291, wo Evagrius‘ – der auch in dieser Hinsicht für die ostsyrische Mystik wegweisend gewesen ist – Einsetzung der *Capita*-Gattung zum Zweck einer summarischen Darstellung seiner gesamten Lehre angesprochen wird; vgl. Bettolo, Paolo: *Povertà e conoscenza. Appunti sulle Centurie gnostiche della tradizione evagriana in Siria*, in: *ParOr* 15 (1988–1989), 107–125; zur Gattung der asketischen Homilien s. Manel Nin: *Omèlie monastiche siriane*, in: M. Sodi/A. Triacca (Hgg.), *Dizionario di Omiletica*, Torino/Bergamo 1998, 1019–1023 (zu den Homilien Isaaks von Ninive: 1022).
 - 6 Vgl. dagegen die Definitionen der „*Theoria*“ bei Gregor von Zypern, der zur ersten Generation ostsyrischer Evagrius-Rezipienten gehört (*De theoria sancta*, ed. I. Hausherr, 44; 50; 52; s. S. Brock, *Some uses of the term theoria in the writings of Isaac of Nineveh*, in: *ParOr* 22 (1996), 407–419).
 - 7 Dass die Lehrer-Schüler-Ketten einer der wichtigsten Stabilisierungsfaktoren in der Entwicklungsgeschichte des ostsyrischen Mönchtums, in dem auch wegen des Mangels an disziplinar-organisatorischen Strukturen eher Personen als Institutionen maßgebend fungierten, gewesen sind, geht aus den biographischen Forschungen F. Julliens hervor [s. Florence Jullien: *Le monachisme en Perse – La réforme d’Abraham le Grand, père des moines de l’Orient* (CSCO Sub. 121), Louvain 2008, 177–242].
 - 8 Vor allem einige der späteren Autoren der ostsyrischen mystischen Literatur, wie Joseph Hazzaya oder Bah-Ischo Kammulaya, bedienen sich einer gänzlich technisierten Sprache, die oft mehrere Zeilen entlang ausschließlich mit Fachbegriffen (samt der notwendigen Bindeworte) auskommt.
 - 9 Vgl. die bio-bibliographischen Angaben des Abdischo (J.-S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, Bd. 111/1, Rom 1725, 177–192) mit den entsprechenden Informationen in

So stellt sich die Frage nach dem konkreten kulturellen, theologischen und „sozialen“ Charakter dieser Tradition bzw. der Kreise, die sie vertraten. Wie lässt sich ihre Verortung im Leben der ostsyrischen Kirchen beschreiben? Werden sie vom Volk und der Hierarchie ihrer Kirche als eine einheitliche, an bestimmten Zügen erkennbare Größe wahrgenommen? Betrachten sie sich selbst als Zugehörige oder Vertreter einer besonderen Tradition innerhalb ihrer Kirche? Lässt sich anhand der uns verfügbaren Indizien zur Außen- und Selbstwahrnehmung der Vertreter dieser Tradition eine Art kollektive Identität derselben rekonstruieren?

der *Historia Monastica* des Thomas von Marga, dem *Liber Castitatis* des Ischodnah von Basra und der *Chronik von Seert*.

Die Synode des Timotheos I. und der Messalianismus-Vorwurf

Am augenfälligsten wird besagte Tradition als distinkte Größe im Text des Verurteilungsbeschlusses gegen zwei ihrer bedeutendsten Vertreter, Johannes von Dalyatha und Joseph Hazzaya, sowie gegen deren geistigen Vorfahren, Johannes den Einsiedler. Dieser Beschluss wurde im Jahr 786 oder 790¹ von einer unter dem Katholikos Timotheos I. († 823) gehaltenen Synode erlassen. Wegen seiner besonderen Bedeutung für die kirchen- und theologiegeschichtliche Zuordnung (einer Strömung innerhalb) der ostsyrischen Mystik sei der Beschlusstext hier in extenso zitiert:

Der Katholikos Timotheos [*berichtet*]: Johannes, bekannt unter dem Namen Dalyātheh, Johannes von Apamea und Josef wurden von einer Synode der Väter abgesetzt ... Es wurde berichtet, dass etliche Mönche sich mit der Zierde der Engel schmücken ... während ihnen erstaunliche Irrtümer unterlaufen; einer dieser [*Leute*] ist Johannes Dalyātheh, der sagt was Sabellius sagte, und glaubt über den Sohn und den Geist, dass sie Potenzen, nicht Hypostasen seien und dass das Wort „Sohn“ genannt würde, nicht weil es vom Vater sei, sondern weil der Vater durch es alles geschaffen habe, und dass das Geschöpf seinen Schöpfer schauen könne. Und einer dieser [*Leute*], namens Josef, sagte in einem seiner Aussprüche: ‚Wenn ihr die Gabe des Geistes empfangen wollt, so wendet euch nicht dem Gebete und der Diakonie zu, sondern flieht und versteckt euch an dunklen Orten, wo ihr nicht einmal die Stimme eines Sperlings hört!‘ Aber er wusste nicht, dass der Geist auf die Apostel herabkam in Gestalt des Lichtes und am Tage. An einer gewisse Stelle sagt er ‚Wenn der Mensch die Vollkommenheit erreicht hat, benötigt er weder Gebet, noch Psalmen, noch (*Schrift*)lektüre, noch (*asketische*) Mühen, wo er doch schon vollkommen ist.‘[...] Deshalb wurden diese Väter vom Leibe der Kirche abgetrennt, wie Arius [...]. Sie (*sc. die Synodalväter*) exkommunizierten jeden, der in den Schriften des Josef, den wir erwähnt haben, und in den Schrif-

1 Zu den beiden Datierungsmöglichkeiten s. Vittorio Berti, *Vita e studi di Timoteo I, Patriarca cristiano di Baghdad* (Studia Iranica. Cahier 41), Paris 2009, 161.

ten des Johannes Dalyātheh und des Johannes von Apamea liest; wer sie in eine Klosterbibliothek oder in seine Zelle aufnimmt, ist auch exkommuniziert; und [es wurde beschlossen], dass man das Gebet mit dem ‚Vater unser, der du bist im Himmel‘ beginnen und damit schließen soll.²

Das Stichwort „Messalianer“ fällt in diesem Text nicht; dennoch ist ein großer Teil der aufgezählten Häresien in der ostsyrischen häretologischen Tradition so fest mit den „Messalianern“ verbunden,³ dass kaum Zweifel darüber bestehen kann, welche Irrlehre gemeint war. Den – indirekten – Beweis bringt allerdings ein anderes zeitgenössisches Dokument, nämlich ein Bekenntnis, das der Autor der Vita des verurteilten Joseph Hazzaya, Nestorios, 790 vor seiner Weihe zum Bischof von Nuhadra zusätzlich zum üblichen Glaubensbekenntnis ablegen musste:⁴

Auch anathematisiere ich die ganze böse Gesinnung der Messalianer, die bald lästernd behaupten, dass die Gottheit des Eingeborenen von seiner Menschheit gesehen werde, bald, dass seine Menschheit einfach und nicht zusammengesetzt sei⁵, gemäß der bösen und gottlosen Gesinnung der Manichäer. Denn die göttliche Natur ist unkörperlich, unendlich und

2 طباثاوس الجاثليق قثرس يوحنا المعروف بدليائه ويوحنا افاميا ويوسف بجمع من الالباء ... وذكر ان قوما من الرهبان يترتون بزى الملائكة ... وتجري علي ايديهم ضلالات عجيبة ومنهم يوحنا دليائه فانه قال يقول سفليوس واعتقد في الابن والروح انهم قوي لا اقانيم وان الكلمة دعي ابنا لا لانه من الاب بل لان بيده خلق الاب الكل وان الخليقة تبصر خالقها ومن هولاء رجل يدعي يوسف قال في بعض اقاويله ان احببت ان تقبلوا موهبة الروح فلا تعطفوا الي الصلاة والخدمة لكن اهربوا واستتروا في المواضع المظلمة بحيث لا تسمعون ولا صوت عصفور ولم يعلم ان الروح حلت علي السليحين بشكل النور وفي النهر وقال في بعض المواضع اذا بلغ الانسان الي الكمال لم يحتاج الي الصلاة ولا الي الزامير ولا الي القراءة ولا الي التعب فقد كمل ... ولهذا قطع هولاء الالباء من جسم البيعة مثل اريوس ... حزموا من يقرأ في كتب يوسف الذي ذكرناه وفي كتب يوحنا دليائه [erhalten] ويوحنا افاميا ومن يقبلها في خزانة عمر او في قلايته فهو محروم وان يبتدئ في الصلاة بابون دبشميا ويختم به ist nur eine arabische Übersetzung des syrischen Originals, veröffentlicht in: Ibn at-Taiyib, *Fiqh an-Naṣraniya* – „Das Recht der Christenheit“, II. Teil, edd. W. Hoenerbach and O. Spies (CSCO 167 / Ar. 18; Louvain: Durbecq 1957) 185–187; dt. Übers. ebd., CSCO 168/Ar. 19, Louvain 1957, 187 f., hier leicht modifiziert].

3 S. Klaus Fitschen, *Messalianismus und Anti-Messalianismus: Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzer-geschichte* (FKDG 71), Göttingen 1996, 289–306; vgl. auch Jouko Martikainen, Timotheos I. und der Messalianismus, in: Ders./H.-O. Kvist (Hgg.), *Makarios-Symposium über das Gebet*, Åbo 1989, 47–60.

4 Dazu s. Vittorio Bertì, Grazia, visione e natura divina in Nestorio di Nuhadra, solitario e vescovo siro-orientale († 800 ca.), in: *Annali di Scienze Religiose* 10 (2005), 219–257, insbes. 228–232.

5 Dies soll bedeuten, wie im gleichen Dokument wenige Zeilen w. u. erklärt, „dass die Menschheit des Herrn aus ihrer Zusammensetzung gelöst und einfacher, nicht zusammengesetzter Geist wurde“. Es handelt sich also bei der hier beschworenen Irrlehre um die Leugnung der Aufer-

Während die Bezeichnung im *Synodicon Orientale* sowie in den ostsyrischen Quellen überhaupt bis zur Mitte des 6. Jh.s gar nicht vorkommt, erscheint sie plötzlich in der Überschrift des 1. Kapitels der 579 unter dem Katholikos Ezechiel gehaltenen Synode¹³ und taucht seitdem an einigen wenigen Stellen auf, an denen es Missstände im Mönchtum oder in bestimmten Mönchsgruppen zu verurteilen gilt.¹⁴ Eine Polemik gegen sogenannte Messalianer findet sich ferner in den Schriften Babais des Großen, in denen A. Guillaumont 14 einschlägige Stellen aufgezählt hat.¹⁵ Babai wurde zudem von drei Bischöfen (Ionadab von Hadiabene, Cyriacus von Nisibis und Gabriel von Karka d-Beth-Schelok) mit dem Auftrag betraut, die Klöster ihrer Jurisdiktion zu visitieren und die dort lebenden Äbte und Mönche auf ihre antimessalianische Rechtgläubigkeit hin zu prüfen.¹⁶ „Die abscheuliche Häresie der Messalianer begann von Mönchen, und es geziemte sich, dass sie durch Mönche bloßgestellt würde“, schreibt darüber Thomas von Marga.¹⁷

Diese Neubelebung des Messalianismus-Vorwurfs hat Arthur Vööbus zu der Hypothese veranlasst, dass es auch eine Neubelebung des ursprünglichen Messalianismus gegeben habe, die ihrerseits auf die anti-asketischen Maßnahmen unter dem Katholikos Aqaq bzw. auf eine angeblich darauffolgende Mönchsverfolgung Bar-Saumas zurückzuführen sei. Die verfolgten Mönche hätten den archaischen Messalianismus angenommen.¹⁸ Stephen Gerö hingegen äußerte sein Bedenken gegenüber einer solchen Rekonstruktion der Ereignisse sowie gegenüber der Annahme einer Renaissance des ursprünglichen Messalianismus, indem er v. a. auf die geringe Anzahl an vertrauenswürdigen Quellenbelegen hingewiesen hat.¹⁹ Gegen die Annahme einer Wiedergeburt des alten

13 S. *Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens*, ed. J.B. Chabot, Paris 1902, 115.

14 S. z. B. die Messalianismus-Verleumdung gegen Mar Aphnimaran und seine Vertreibung aus Beth Awe [Thomas von Marga, *The Book of Governors* 11 3, ed. E.W. Budge, Bd. 1, London 1893, Bd. 1, 68–69; vgl. ebd., I 27 (Bd. 1, 51–52)].

15 Antoine Guillaumont: Le témoignage de Babai le Grand sur les Messaliens, in: *Symposium Syriacum 1976 – Communications* (OCA 205), Rom 1978, 257–265, hier 262.

16 Thomas v. Marga, *The Book of Governors* I 27 (Band 1, 51–52).

17 Ebd. I 28 (Band 1, 53).

18 S. Arthur Vööbus: *Les messalliens et les réformes de Barçaua de Nisibe dans l'église perse* (Contributions of Baltic University 34), Pinneberg 1947, bes. 12–16; M. Kmosko, *Praefatio* in *Libro Graduum*, PS 3, Paris 1926, CXXXIII; vgl. die neuesten Forschungen zum ostsyrischen Mönchtum jener Zeit – S. Chialà, *Abramo di Cascar e la sua comunità*, Magnano 2005, 61 ff.; 88 f. und F. Jullien, *Le monachisme en Perse*, 18–21.

19 Stephen Gerö: *Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century* (CSCO Subs. 63), Louvain 1981, 85.

Messalianismus hat auch Klaus Fitschen argumentiert.²⁰ Dieser weist auf die zunehmende Tendenz hin, Irrlehren wie die Allerlösungslehre, die mit den ursprünglichen Messalianern nichts zu tun hatten, als messalianisch zu bezeichnen, sowie – v.a. in Babais Vita des Mönchs und Märtyrers Georg erkennbar – die Lehre und die Anhänger Henanas mit dem Messalianismus und den Messalianern zu vermengen.²¹ Fitschen kommt zu dem Schluss, dass der Begriff „Messalianismus“ in der Zeit nach der Mitte des 6. Jh.s frei flottierte und nach Bedarf der einen oder anderen unangenehmen Tendenz innerhalb des Mönchtums angehängt wurde: Zunächst waren es die Mönchskreise, welche Henana und seinen Schülern nahe standen, vom 7. Jh. an waren es die Mystiker.²²

Diese Unterscheidung Fitschens zwischen zwei Phasen in der Geschichte des Messalianismus-Vorwurfs in der ostsyrischen Kirche bedarf allerdings einer weiteren Präzisierung. Von den Quellen her gesehen wäre zweifellos eine Unterscheidung von mindestens zwei distinkten Phasen nötig. Die Belege aus der Zeit bis Babai sind aber äußerst spärlich, mehr noch, ihre vom Großteil der bisherigen Forschung vorausgesetzte Verbindung mit dem Messalianismus-Vorwurf ist bei näherem Hinsehen zweifelhaft: Das Stichwort „Messalianer“ taucht ja in den das Mönchtum betreffenden Kanones der Synoden von Aqaa (486), Ezechiel (576) und Ischojahb I. (585), die von Kmosko in seiner Quellensammlung zur Geschichte des Messalianismus aufgenommen und seitdem mehrmals zu diesem Zweck herangezogen worden sind, überhaupt nicht auf, mit der einzigen Ausnahme der erwähnten Überschrift zum 1. Kapitel des Beschlusstextes der Synode Ezechiels. Diese Überschrift muss jedoch nicht zur ursprünglichen Fassung des Kanons gehören; sie könnte von einem späteren Redaktor nachgetragen worden sein. Dennoch werde ich hier von der Annahme ausgehen, dass sie ursprünglich ist, da auch die von I. Guidi edierte Anonyme Chronik von einer bedrohlichen Präsenz der Messalianer in Nisibis in der ersten Hälfte des 6. Jh.s, also einige Jahrzehnte vor der Ezechiel-Synode, berichtet; das Zeugnis der Anonymen Chronik wird ferner, bei aller gebotenen Vorsicht im Umgang mit dieser umstrittenen Quelle, für den Anfang des 6. Jh.s auch von der Chronik von Arbela bestätigt.²³ Wenn also die im Beschlusstext

20 S. Fitschen: *Messalianismus und Anti-Messalianismus*, 289–303; vgl. Nadira Khayyat, Introduction, in: Jean de Dalyatha, *Les Homélie 1–xv*, édition critique ..., traduction, introduction et notes par N. Khayyat, Liban 2007, 13–93, hier 21–23.

21 Vgl. Guillaumont, *Babai le Grand sur les Messaliens*, 263.

22 Vgl. Fitschen, *Messalianismus und Antimesalianismus*, 293 und 297.

23 Der anonyme Chronist zählt die Gründe auf, die dazu geführt haben sollen, dass der von ihm hochverehrte Gregor von Nisibis von vielen Seiten angefochten wurde und sein

Maßnahmen erstmals, von der unkanonischen Synode von Beth Lapat (484) abgesehen, bezeugt. Den hier verurteilten Mönchsgruppen wird keine als messalianisch geltende Häresie, auch nicht Syneisaktentum und Gyrovagentum an sich, sondern lediglich die Verbreitung von „ihren Lästerungen gegen die Heilsveranstaltung unseres Herrn und die Predigt der Apostel (in Städten und Dörfern)“ vorgeworfen.²⁵ Die Wendung ܡܬܢܝܢ ܕܡܬܠܝܬܐ (Heilsveranstaltung unseres Herrn), syrisches Äquivalent zur *οἰκονομία τοῦ Κυρίου ἡμῶν*, ist im Zuge der christologischen Auseinandersetzungen zu einem terminus technicus für die Menschwerdung geworden. Im zitierten Satz wird also eindeutig eine als häretisch betrachtete Christologie anvisiert, bei der es sich in diesem Kontext nur um den Monophysitismus oder um das Henotikon des Kaisers Zenon handeln kann. Dass die verurteilten Mönche stets in bewohnten Gegenden umherwandern, anstatt, wie es ihrem Stand geziemen würde, in der Wüste zu verharren, wird nur nebenbei angekreidet, weil das Wandern notwendiges Mittel zur Verbreitung der christologischen Irrlehre ist. Die beiden Kanones lassen sich also nicht als Zeugnisse für die Geschichte des Messalianismus-Vorwurfs heranziehen.

Die Glaubwürdigkeit der Angaben der Beschlusstexte der Synoden Ezechiels und Isochojahbs über die verurteilten Gruppen lassen sich nicht in Zweifel ziehen. Es fehlt zwar in beiden Texten an konkreten Angaben über die mit dem Bann belegten Mönchsgruppen – nur im 9. Kanon der Isochojabh-Synode werden sie ganz allgemein ܕܝܗܕܝܢ ܕܝܗܕܝܢ lokalisiert²⁶ –, dies lässt sich aber leicht als universales Stilelement solcher Anathemata erklären: Wenn es nicht unbedingt nötig wird, werden keine Personen, sondern Lehren (vgl. die Einleitungsformel „si quis dixerit ...“) oder Fehlverhalten als solche verurteilt, damit den gemeinten Personen oder Gruppen die Möglichkeit zur Umkehr und „kirchlichen Resozialisierung“ eingeräumt werde. Es kann also angenommen werden, dass es gemischte Gruppen aus Mönchen und Nonnen gab, die nicht fest und endgültig an einen bestimmten Ort gebunden waren. Solche Gruppen wurden nunmehr, da sie die nach dem Modell des Großen Klosters vom Berg Izla wohlgeordneten Bruderschaften konterkarierten, als höchstproblematisch empfunden und mit dem Messalianismus-Vorwurf belegt. Die Frage nach der wahren Identität der anvisierten Asketengruppen, d. h. nach den asketischen

25 ܡܬܢܝܢ ܕܡܬܠܝܬܐ ܕܡܬܠܝܬܐ ܕܡܬܠܝܬܐ ܕܡܬܠܝܬܐ (S. *Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens*, ed. J.B. Chabot, Paris 1902, 54, 19); vgl. Peter Bruns, Barsauma von Nisibis und die Aufhebung der Klerikerenthaltssamkeit im Gefolge der Synode von Beth-Lapat (484), in: *AHC* 37 (2005), 1–42, bes. 17 ff.

26 S. *Synodicon Orientale*, ed. Chabot, 146, 5

Traditionen und – möglicherweise – theologischen Tendenzen, die sie vertraten, muss hier, nicht zuletzt wegen der prekären Quellenlage, offen bleiben. Damit bleibt aber auch offen, ob es sich dabei tatsächlich um „alte Messalianer“, die entweder alteinsässig oder aus den oströmischen Grenzprovinzen dorthin vertrieben worden waren, gehandelt haben könnte.

Ein gänzlich anderes Terrain betreten wir, wenn wir uns dem Gebrauch des Messalianismus-Vorwurfs bei Babai dem Großen zuwenden. An den verhältnismäßig zahlreichen Stellen, wo das Stichwort „Messalianer“ vorkommt, wird dieses mit einer Vielfalt von „Häresien“ und zu verurteilenden Praktiken, etwa der Wahrsagerei,²⁷ in Verbindung gebracht. Zu den „messalianischen Häresien“ gehören sowohl Vorstellungen, die schon unter den auf der Synode von Side verurteilten Sätzen „aus ihrem Buch“²⁸ aufgeführt werden, wie auch solche, die erstmals bei Babai „Messalianern“ vorgeworfen werden.²⁹ Babai hat offensichtlich nicht die gleiche(n) Mönchsgruppe(n) wie die Synoden Ezechiels und Ischoyahbs vor Augen. Er selbst gibt einen Hinweis auf die Identität dieser „Messalianer“, indem er in seiner Vita des Märtyrers Georg diesen die „Messalianer“ mit den Anhängern des Henana und den Jakobitern grosso modo identifizieren lässt.³⁰ Besagte Stelle ist im Grunde nur als ein Beispiel für die Art und Weise, wie der altkirchliche „Ketzervorwurf“ funktioniert hat, zu betrachten: berücksichtigt man die hohe Aktualität der Krise um Henana von Adiabene sowie Babais führende Rolle in der Bekämpfung der Bewegung Henanas, kann man dieser Stelle der Georgvita nur entnehmen, dass der Messalianismus-Vorwurf primär solche Mönchsgruppen zum Ziel hat, die mit Henana und dessen Anhängern sympathisierten.³¹

In der Zeit von Babai dem Großen bis zum Amtsantritt des Katholikos Timotheos I., in die die Blüte der ostsyrischen Mystik fällt, weist der Gebrauch des Messalianismus-Vorwurfs gegenüber den Synoden des 6. Jh.s wie auch

27 S. Guillaumont, *Babai le Grand sur les Messaliens*, 263.

28 Euthymios Zigabenos, *Panoplia Dogmatica* 26, PG 130, 1273–1275: ἐκ τῆς αὐτῶν βίβλου.

29 Vgl. Fitschen, *Messalianismus und Antimesalianismus*, 294–297.

30 S. Ebd., 295.

31 Auch die „Messalianer“, die Babai (laut Thomas von Marga) aus den Klöstern Mesopotamiens zu vertreiben hatte, könnten sehr wohl Henanas Anhänger gewesen sein – „wirkliche“ Messalianer würden ja ohnehin nicht in einem organisierten Kloster leben! Dies bedeutet wiederum nicht, dass es im 6. und 7. Jh. keine Überbleibsel der ursprünglichen Messalianer mehr gab; dieser Fall lässt sich mitnichten ausschließen. Erst nach dem 8. Jh. kann man davon ausgehen, dass die Messalianerpolemik (etwa bei Theodor bar Konai) nur auf Bücherwissen zurückgeht [s. Antoine Guillaumont: Art. Messaliens, in: *DSp x* (1980), Sp. 1074–1083, hier: 1078].

gegenüber Babai neue Züge auf, die auf eine neue Zielgruppe schließen lassen. Allerdings kommen in den kanonischen Quellen von Babai bis Timotheos keine expliziten Belege für den Gebrauch des Messalianismus-Vorwurfs vor. Dennoch lässt sich zeigen, dass dieser Vorwurf weiterhin im Gebrauch blieb.

2 **Bezugnahmen der ostsyrischen Mystiker auf den Messalianismus-Vorwurf**

Die Rolle des Messalianismus-Vorwurfs im Verhältnis des ostsyrischen Episkopats zu den Mystikern wird in den Werken einiger zu Letzteren Gehörigen punktuell beleuchtet.

Isaak von Ninive bezieht sich an sechs Stellen seiner erhaltenen Werke³² explizit auf den Messalianismus oder die Messalianer.³³ Das lange 14. memra des „Zweiten Teiles“ seiner Werke ist vornehmlich einer Zurückweisung der messalianischen Verachtung für die äußeren Formen des Gebetes und dessen liturgische Gestaltung gewidmet.³⁴ Hier wird eindringlich gegen messalianische Nichtachtung argumentiert: so etwa gegen die Vernachlässigung der sieben kanonisch festgelegten Stundengebete, gegen die Geringschätzung der heiligen Sakramente und der kirchlichen Tradition, d.h. der Heiligen Schrift

-
- 32 1.22 [Mar Isaacus Ninivita, *De perfectione religiosa*, ed. Paulus Bedjan, Paris/Leipzig 1909 (im Folgenden = Bedjan), 166–169]; 1.72 (ebd., 495); 2.3.4.31 (MS syr.e.7, Bodleian Library, 87^r–88^r); 2.3.4.34 (ebd., 88^{r-v}); 2.14.22 [Isaac of Nineveh, *The Second Part, Chapters IV–XLI*, ed. S. Brock (CSCO Syr. 224), Louvain 1995 (im Folgenden = Brock), 62–63]; 2.14.47 (Brock 72). Zur Zitation der Werke Isaaks: Die erste arabische Zahl bezieht sich auf den Ersten bzw. Zweiten oder Dritten Teil der Werke, die zweite arabische Zahl bezieht sich auf die Nummer des zitierten Traktats und die dritte auf die Nummer des zitierten Abschnittes im Traktat; da der dritte Traktat des „Zweiten Teiles“ in vier Unterteilen zerfällt, die jeweils hundert Capita Gnostica umfassen, bezieht sich bei vierstelligen Hinweisen die dritte arabische Zahl auf eine der vier besagten Unterteilen, während die vierte arabische Zahl die Nummer des zitierten Caput angibt. Jeweils in Klammern steht beim ganzen Ersten Teil, den Traktaten 4–41 des Zweiten Teiles und dem Dritten Teil, die von Bedjan, Brock und Chialà respektive ediert sind, der Name des Editors und die Seitenzahl der Edition, bei den Traktaten 1–3 des Zweiten Teiles aber, die unediert sind, die Seitenzahl der Handschrift MS syr.e.7, Bodleian Library.
- 33 Dass Isaaks anti-messalianische Polemik eigentlich seine Selbstverteidigung gegen den Messalianismus-Vorwurf ist, hat P. Hagman klar eingesehen und herausgestellt (s. Patrik Hagman, *St. Isaac of Nineveh and the Messalians*, in: M. Tamcke (Hg.), *Mystik-Metapher-Bild. Beiträge des VII. Makarios-Symposiums*, Göttingen 2007, 55–66).
- 34 S. 2.14.7–48 (Brock 58–72).

und der Werke der Väter, und schließlich gegen die Selbsttäuschung, die eigene Person für endgültig vervollkommen zu halten.³⁵ Interessant ist jedoch vor allem die Rolle, die diese anti-messalianischen Gemeinplätze hier spielen: Sie erscheinen direkt im Anschluss an die These des Autors, dass ein Mönch in einer bestimmten Phase seiner geistigen Entwicklung die Observanz der kanonisch vorgesehenen liturgischen Gebetszeiten und der damit verknüpften Psalmenlesung unterbrechen dürfe.

Hier seien zwei charakteristische Stellen zitiert, die am Anfang und am Schluss der langen Ausführung stehen und somit eine *inclusio* bilden:

Dies ist ein schlechtes Zeichen, wenn es sich beobachten lässt: Dass man die Pflicht des Offiziums des Stundengebets ohne zwingende Gründe vernachlässigt; *wenn aber das reine Gebet* und das Verweilen (*in*) desser Entzückung ihn überwältigt, so dass er das Stundengebet vernachlässigt, dann ist diesem ein großartiges Gut zugefallen ...³⁶(dieser) [*unterließ das Offizium des Stundengebets, weil*] die Entzückung und der Genuss des Gebets ihn gefangen genommen haben durch den Zwang der göttlichen Liebe, welche die Vollendung unserer Arbeit ist und dem Kanon nicht unterstellt ist³⁷ ... Du aber, mein Bruder, hältst du diese Unterlassung des Offiziums für eine Nachlässigkeit? Diese erhabene Verwandlung, und andere ähnliche, die den Mönchen im Gebet widerfahren ...? ... Dies aber habe ich gesagt (*nur für den Fall*), wenn die heilige Psalmenlesung nicht von der verdorbenen Gesinnung der Messalianer, oder von Trägheit und Faulheit, sondern von dem reinen Gebet verschlungen wird ...³⁸

Ferner warnt Isaak im gleichen Abschnitt die Mönche vor Menschen, die behaupten, dass dieser oder jener Asket durch die übermäßige Hingabe an das unablässige Gebet zugrunde gerichtet worden sei; solche Behauptungen seien äußerst oberflächlich und kindisch.³⁹

35 Vgl. Hagman, *St. Isaac of Nineveh and the Messalians*, 57–63.

[illegible]

37. තෙවැනි සමාජ සංස්කෘතියේදී මෙම සංස්කෘතියේ අභිවෘද්ධිය අනුමාන කළ හැකි වනුයේ එහි ප්‍රධාන සංකීර්ණය වන සංස්කෘතික සංස්කෘතිය (2.14-7, Brock 58).

[illegible]

39 2.14.41-42 (Brock 69 f.).

teidigung Isaaks zu lesen? Hierfür würde außerdem seine Berufung auf die allseits anerkannte Autorität des Theodor von Mopsuestia sprechen.

Zwei weitere explizite Bezugnahmen Isaaks auf die Messalianer lassen sich ebenfalls als Selbstverteidigung verstehen. Eine ist inhaltlich mit den eben besprochenen Fällen identisch.⁴³ An zwei weiteren Stellen wird hervorgehoben, dass jeder Mensch in diesem Leben innerlich bis zuletzt wandelbar, auch zum Schlechteren hin, bleibe, selbst wenn er die höchste Stufe des asketischen Weges erreicht hat und der unmittelbaren Offenbarung des Heiligen Geistes gewürdigt worden ist. Eine unveränderliche, unangefochtene Vollkommenheit gebe es in dieser Welt nicht, wie die häretischen Messalianer behaupten.⁴⁴ Auch in diesem Fall wehrt sich Isaak gegenüber Missverständnissen seiner eigenen Vergöttlichungslehre im Sinne einer ebensolchen Vollkommenheitsvorstellung, indem er bekräftigt, dass unanfechtbare Vollkommenheit erst im Leben nach der Auferstehung möglich sei.⁴⁵

Vaterunsers in den ostsyrischen Gottesdienst zurückgehen soll, ist also – höchstwahrscheinlich – aufgrund des w. o. zitierten Beschlusstextes gegen die Mystiker mit Timotheos zu identifizieren; dies wird weiter vom Bericht der *Expositio officiorum Ecclesiae* erhärtet, der zwar schon den Katholikos Ischoyahb 111. (Mitte 7. Jh.) das Beten des Vaterunsers zum Anfang jeden Gottesdienstes verfechten, aber erst Timotheos die in Rede stehende liturgisch-kanonische Regelung förmlich einführen lässt [s. Anonymus, *Expositio officiorum Ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta I*, ed. R.H. Connolly, CSCO Syr. 25, Louvain 1911, 151–153; vgl. Juan Mateos, *Lelya-Sapra: essai d'interpretation des matines chaldeennes* (OCA 156), Rom 1959, 81–83, der aber das entscheidende, weil direkte, Zeugnis des Beschlusstextes der Timotheos-Synode übersehen hat]. Dafür spricht übrigens die Tatsache, dass von diesem Beschlusstext die verbindliche Einführung des Vaterunsers in die Liturgie ohne jeglichen Bezug auf frühere Kanones vorgenommen wird; hätte es ältere einschlägige liturgisch-kanonische Vorschriften gegeben, hätte sich die Synode sicherlich darauf berufen.

43 2.3.4.31 (87^r–88^r).

44 1.72 (Bedjan 495) und 2.3.4.34 (88^{r-v}).

45 An anderer Stelle wehrt sich Isaak explizit gegen den Vorwurf, er habe die grundsätzliche Unveränderlichkeit der Geistwesen, also der Engel, gelehrt (S. 2.3.3.22 (63^{r-v})). Diese Lehre ist gewissermaßen verwandt mit der Vorstellung von einer grundsätzlichen Unveränderlichkeit des vervollkommenen Asketen. Aber auch weitere apologetische Stellen in Isaaks Werken stehen sehr wahrscheinlich mit dem Messalianismus-Vorwurf in Verbindung. So erstens seine Abweisung der Annahme, dass die göttliche Offenbarung auch durch die körperliche Sinneswahrnehmung erfahrbar sei (2.3.3.91 (80^{r-v})), – diese Vorstellung ist schon im 4. Jh.s, und in der Folge immer wieder, als messalianisch verurteilt worden. Zweitens, seine ausführliche Apologie der Allerlösungslehre, die von der Synode des Jahres 579 unter dem Katholikos Ezechiel und bei Babai dem Großen als messalianisch aufgeführt wird (S. *Synodicon Orientale*, 115; vgl. Guillaumont, *Babai le Grand sur les*

Darüber hinaus könnten einige Grundgedanken der Schriften Isaaks im Sinne einiger als „messalianisch“ verurteilter Lehrsätze missverstanden werden: So etwa seine besondere Betonung der Allmacht Gottes und seine konsequente Unterordnung des freien menschlichen Willens unter die Vorsehung Gottes, die als Fatalismus – eine Irrlehre, die in wenigen Fällen den Messalianern angehängt wird⁴⁶ – missinterpretiert werden könnte. Ferner äußert sich Isaak mehrmals gegen ein materialistisches Verständnis des Lebens nach der Auferstehung, was im Sinne der Leugnung der Auferstehung des Körpers, die den Messalianern nachgesagt wurde, gelesen werden könnte.⁴⁷

Es gibt also eine Reihe Entsprechungen zwischen bestimmten Ideen Isaaks, die er meist selbst als angreifbar empfindet und daher apologetisch untermauert, und denjenigen Lehrsätzen, die in ostsyrischen Synodaltexten sowie bei einzelnen kirchlichen Autoren als messalianisch bezeichnet werden⁴⁸ – obzwar diese manchmal, wie im Fall der Allerlösungslehre und der daraus angeblich folgenden moralischen Gleichgültigkeit, mit dem ursprünglichen Messalianismus des 4. Jh.s nichts zu tun haben. Diese Tatsache macht deutlich, dass der Messalianismus-Vorwurf von Seiten der ostsyrischen Amtskirche bereits im 7. Jh. eine Strömung der mystischen Mönchstheologie im Visier

Messaliens, 261, Fn. 33), obwohl sie mit den ursprünglichen Messalianern des 4. Jh. wenig zu tun hat. Isaaks Apologie wird bezeichnenderweise mit der Berufung auf die Autorität Theodors begründet, „damit keine eingebildeten Eiferer der Wahrheit sagen, dass wir eine neue Lehre willkürlich einführten, welche von den orthodoxen Vätern vor uns niemals gelehrt worden wäre“ (2.39.7 (Brock 155)). Drittens sind es seine schroffen Erwiderungen auf den Vorwurf, dass die Eremiten, die sich der *vita contemplativa* hingeben, keine Handarbeit verrichten: wer solche Vorwürfe erhebe, hätte selbst „einen faulen und unerzogenen Geist“ (2.29.8, Brock 120). Ferner wendet sich Isaak gegen „grobe“ Menschen, die das anachoretische Ideal der Verinnerlichung und der inneren Gemeinschaft mit Gott für lächerlich halten. Gerade die Verachtung der Arbeit und Faulheit werden den Messalianern stets nachgesagt. Schließlich entfaltet Isaak die Vorstellung, dass die in völliger Abgeschiedenheit lebenden Eremiten an der sonntäglichen Eucharistie in geistiger Weise teilnehmen (2.5.26, Brock 13)); diese Auffassung ließe sich ebenfalls als Verteidigung gegen den Vorwurf, er verachte die Sakramente, interpretieren. Auch Dadischo Qatraya weist denselben Vorwurf zurück, wenn er in seinem Kommentar zu Abba Jesaja von Sketis beteuert, dass die von den Mystikern angestrebte Geistbegabung keine andere als diejenige Geistesgabe sei, die in der Taufe allen Gläubigen verliehen werde (S. Dadischo Qatraya, *Commentaire du livre d'Abba Isaïe – logoi 1–xv*, ed. R. Draguet (CSCO 326, Syr. 144), Louvain 1972, 48–49 (c. 1,35–36). (XI, 13, S. 151, gegen die Zerstörung der Observanz durch die Messalianer)).

46 S. Guillaumont, *Babai le Grand sur les Messaliens*, 263.

47 S. z. B. 2.3.3.5–6 (59^v–60^r) und 2.3.3.9–11 (60^{r-v}).

48 Dazu s. auch Hagman, *Isaac of Nineveh and the Messaliens*, 55–66.

hatte. Die Verurteilung zweier Vertreter dieser Theologie durch die Synode des Timotheos I. stellt also keinen Einzelfall dar; dieser Vorwurf gegen die Mystiker war schon ein Jahrhundert früher da.

Ein sehr ähnlicher Fall von indirekter Selbstverteidigung gegen den Messianismus-Vorwurf wie bei Isaak von Ninive und Dadischo Qatraya findet sich in einer Schrift des Schimon Taybuteh:

Wenn vor der Offenbarung unseres Herrn ein Mensch den Schriftgelehrten und den Pharisäern – d. h. denjenigen [*unter ihnen*], die [*später*] den Glauben aufnahmen – von dem vollkommenen Bekenntnis zum Vater und zum Sohn und zum Heiligen Geist sprechen würde, (*so*) würden sie ihn verrückt und Götzendiener nennen. (*So*) auch wir Psychiker, wenn einer uns vom Schatz des Lebens und von den verborgenen Geheimnissen der Väter sprechen würde, (*so*) würden wir über ihn lachen und ihn mit Recht Tor und Messalianer, der von der Wahrheit abgefallen ist, nennen, da auch der selige Apostel so schrieb, dass ein Psychiker die geistlichen Dinge nicht empfangen kann, denn für ihn sind sie eine Torheit. Wehe uns aber, die einer solchen Gnade freiwillig beraubt werden.⁴⁹

Von besonderem Interesse ist ferner eine Erzählung über die Verurteilung Aphimarans – der später im nördlichen Beth Nuhadra ein bedeutendes Kloster gründen würde – wegen Messalianismus im Beth Abe Kloster, die sich im *Liber Superiorum* des Thomas von Marga findet. Diesem Lehrer

gab Gott Weisheit und Unterscheidungskraft [*im Verständnis*] der Schrift, und er verfasste vieles, sowohl Unterweisungen als auch Hymnen jeder Sorte, als geistlicher Philosoph; er verfasste und schrieb vollkommen. Flüsse lebendigen Wassers flossen aus seinem Bauch, gemäß dem Wort unseres Herrn. Und auch dies [*geschah*]: Weil er wie die Feuersäule war, welche die Hebräer führte, und weil Gott wollte, dass auch dieser, wie sein [*geistlicher*] Vater, Gründer einer großen Versammlung von Brüdern wird, [*deswegen*] wurden die Neidischen gegen ihn bewegt und setzten ihn

[illegible]

Er schrieb Bücher über die göttliche Lebensführung der Mönche; und er sagte drei Dinge, die von vielen nicht akzeptiert wurden. An ihm nahm Daniel bar Tubanitha, Bischof von [Beth] Garmai, Anstoß, wegen dieser Dinge, die er gesagt hatte ... Er kam aus Beth Qatraye; und ich meine, dass Neid gegen ihn bei denjenigen, die aus dem Landesinneren [*stammten*], erweckt wurde, wie [*auch im Fall von*] Joseph Hazzaya, Johannes von Apameia und Johannes von Dalyatha.¹

[illegible]

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI: 10.1163/9789004284838_005

Isaaks wird das harte Urteil über die Beweggründe der Gegner unserer Mystiker vorsichtig mit „ich bin der Meinung“ eingeleitet. In der Stelle über Joseph, wo der hoch respektierte Katholikos so schlecht wegkommt, wird das Urteil durch die Klausel „und Gott (allein) kennt die Wahrheit“ zusätzlich relativiert. Die Verurteilung des Johannes von Dalyatha wird im *Liber Castitatis* bloß erwähnt, ohne einen expliziten Kommentar des Autors: Johannes sei, auch diesmal auf persönliche Initiative des Timotheos, mit dem Bann belegt worden, „weil er in seinem Buch sagte, dass die Menschheit unseres Herrn seine Gottheit sehe“.⁶ Freilich stellt der durchweg hagiographische Kurzbericht Ischodenahs einen impliziten Kommentar zur Verurteilung dar: Der Bann gegen einen Heiligen kann nur eine Freveltat sein. Im Bewusstsein des Autors bilden die drei Mönche, deren Kurzbiographien im *Liber Castitatis* die Kurzbiographien Isaaks, Josephs und Johannes’ nacheinander eingetragen sind (Nr. 124–125–126), eine Traditionslinie, zu der er sich anscheinend „bekennt“.

Aber auch Joseph Hazzaya selbst versucht im Titel seiner noch unedierten Schrift *De providentia* sich vor dem „Neid“ (ܢܝܕ) zu wehren: „Möge sich der einsichtige Leser in Acht nehmen, dass er nicht Schaden statt Nutzen davontrage; sondern möge er seinen Geist vom Neid reinigen und in Einsicht herausfinden, dass alles, was wir sagen, wahr ist, wobei wir vom Weg des Interpreten (sc. Theodor von Mopsuestia) nicht abweichen“.⁷ Auch an einer weiteren Stelle derselben Schrift sagt Joseph, er werde nicht alles schreiben, was er wisse (es handelt sich bloß um eine apokryphe „Information“ über den Bau der Arche Noahs), wegen des „Neides“, der in „unserer Generation“ Oberhand gewinne: So bestätigt er, indirekt aber deutlich, Ischodenahs Meinung über die eigentlichen Beweggründe seiner Verurteilung. Es ist nicht bekannt, ob Hazzaya diese Zeilen vor oder nach seiner Verurteilung geschrieben hat, auch nicht, ob er zur Zeit der Synode von Timotheos noch am Leben war. In jedem Fall war die Verurteilung kein isoliertes Ereignis, sondern Teil umfassender Disziplinarmaßnahmen, die Joseph wahrscheinlich als Ausdrucksformen des „Neides“ in seiner Generation wahrnahm.⁸ Das Bewusstsein der ostsyrischen Mystiker, einer eigenen Traditionslinie zuzugehören – innerhalb der ostsyrischen Kirche stehend, aber stets durch diese angefochten – kommt bei ihm deutlich zum Ausdruck. Über Pro-

6 നതിരമ്പലം ഇന്ദ്ര നതിരമ്പലം കുമാര നതിരമ്പലം ഇന്ദ്ര ഇന്ദ്ര (ebd., 67).

[illegible]

8 E.J. Sherry: The Life and Works of Joseph Hazzaya, in: W. McCullough (ed.), *The Seed of Wisdom* (Fs T.J. Meek), Toronto 1964, 78–91, hier 86; vgl. Brian Colless, The Biographies of John Saba, in: *PdO* 3 (1972) 45–63, hier 54.

Das Bewusstsein um die Zugehörigkeit zu einer eigenen, „distinkten“ Traditionslinie kommt an mehreren Stellen in den Schriften Isaaks zum Ausdruck.¹² Dass Isaak von den ostsyrischen Mönchen späterer Generationen als Vertreter einer eigenständigen theologisch-asketischen Tradition wahrgenommen wurde, wird – neben dem w.o. zitierten Kommentar des *Liber Castitatis* zur Reaktion gegen seine Lehre und der möglicherweise auf ihn bezogenen Aussage des Joseph Hazzaya – auch durch die anonyme biographische Notiz über Isaak bezeugt. Dieser zitiert einen Abschnitt aus einem Brief des Mönches Mar Yozadaq an seinen Jünger Buschir, der im Kloster Rabban Schabur (wo Isaak im hohen Alter gelebt hat und begraben lag) lebte:

Ich lobpreise unseren Herrn für Deinen Eifer, mit dem Du uns die Unterweisung des Mar Isaak von Ninive geschickt hast, und ich weiß, dass Du Dir die Schlüssel des [Gottes-]Reiches im Leben verdient hast, denn Du hast unser Kloster mit einer Unterweisung erfüllt, die voll des Lebens ist. Denn wir bekennen, Schüler Isaaks, des Bischofs von Ninive, zu sein.¹³

Ein solch glühendes Bekenntnis zu Isaak wäre unmotiviert und bliebe unverständlich, wenn dieser bloß einer von zahlreichen allgemein akzeptierten Autoren der asketischen Literatur wäre. Der besondere Nachdruck des Schlusssatzes im zitierten Abschnitt – der Absender spricht im Namen der gesamten Bruderschaft und führt den Bischofstitel Isaaks zum Beweis seiner Autorität an – impliziert, dass hier Stellung bezogen wird.

Eine ähnliche Zugehörigkeitserklärung zur Lehre Isaaks findet sich in den Schriften des Ibn As-Salt. Dieser arabischsprachige Christ war in der zweiten Hälfte des 8. Jh.s – auf der Suche nach Antworten auf einige dringliche Fragen, die ihm während seiner vieljährigen Studien aufgekommen waren¹⁴ – zu

12 Isaak ist zwar nicht offiziell verurteilt worden, die wenigen vorhandenen biographischen Informationen bezeugen aber ein ambivalentes Verhältnis zur kirchlichen Hierarchie: s. Chialà, *Ricerche su Isacco di Ninive*, 59–63.

¹³ כִּי אַתָּה מְבַרְכֵנוּ בְּחַסְדְּךָ וּבְרַחֲמֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ הוֹדֵינוּ לְפָנֶיךָ חַסְדְּךָ וְרַחֲמֶיךָ
אֵלֵינוּ וְעַתָּה תִּשְׁמְרוּנוּ מִכָּל צָרָה וְיָצִיקֵנוּ מִכָּל פְּטָרָה וְיִשְׂמְחוּ עִמָּנוּ
(Studia Syriaca 1, (حج), vgl. auch das ähnlich bekenntnishaft, überschwängliche Lob für Isaak bei Johannes bar Kaldun (s. Vie du moine Rabban Youssef Bousnaya, Übers. Jean-Baptiste Chabot, in: ROC 5 (1900), 182–195, hier: 188); dieser Lobspruch kommt an einer besonders hervorgehobenen Stelle, nämlich in der die Vita abschließenden „Apologie“ des Autors an den Leser vor.

14 Ibn as-Salt: *Traité religieux, philosophiques et moraux, extraits des oeuvres d'Isaac de Ninive* (VII^e siècle), ed. P. Sbath, Le Caire 1934, II.

einem ostsyrischen Kloster von Beth Arabaye¹⁵ gelangt, um seine beunruhigenden Fragen mit den Mönchen zu besprechen. Nach langwierigen Unterredungen stellten die Mönche fest, dass seine Gesinnung mit derjenigen der Schriften Isaaks verwandt sei¹⁶ und vertrauten ihm diese Schriften an, worin er endlich die Antwort auf seine Fragen – oder die Bestätigung seiner eigenen, vom Gewöhnlichen abweichenden Ansichten? – gefunden haben soll. Seine Freunde sprachen nunmehr von seiner „*Neigung zu seiner* (sc. Isaaks) *Doktrin*“¹⁷; diese „*Neigung*“ muss sehr merkwürdig gewesen sein, da ein befremdeter Freund in einem Brief nach deren Hintergründen fragt.¹⁸ Was für ihn die Zugehörigkeit zur Lehre von Mar Isaak bedeutete, expliziert As-Salt in einer knappen Auflistung von Fragen und Antworten, in denen Isaaks strittige Positionen mit den entsprechenden herkömmlichen, allgemein akzeptierten Lehrsätzen konfrontiert werden.¹⁹ Somit erscheint Isaak eindeutig als Vertreter einer distinkten theologischen Tradition in der Wahrnehmung der ostsyrischen Mönche jener Zeit.

15 Ebd., 12.

16 Ebd., 11.

17 Ebd., 11: *يميل إلى مذهبه*.

18 Ebd.

19 Ebd., 16–17. Die vier ersten unter den sechs Fragen-und-Antworten drehen sich um die Allerlösungslehre und ihre anthropologischen sowie theologischen Voraussetzungen. Die erste Frage ist, ob „*Gott – erhaben und mächtig (ist er) – Adam zum Zeitpunkt dessen Schöpfung fürs Leben, oder für den Tod geschaffen hat*“ (*هل خلق الله جل وعز آدم في وقت خلقه الحياة*); im Gegensatz zur Meinung manch anderer Leute (*بعض القوم*), sagt Isaak, Adam „*wurde für den Tod geschaffen bereits vor dem Tod; und dass sein Ungehorsam eine Ursache der Vorsehung und des Willens Gottes in Bezug auf Adam und auf seine Nachkommen war*“ (*خلق للموت قبل الموت وإن المعصية كانت سبب تدبير الله وأرادته في آدم وذريته*). Die zweite Frage, ob Gott zürnt aufgrund des Ungehorsams der Geschöpfe, wird von Isaak, auch diesmal – so wie in allen weiteren Fragen – gegen eine tradierte Lehrmeinung, negativ beantwortet. Mit der dritten Frage, ob Gott für die in der Zeit begangenen Sünden der Menschen eine ewige Strafe verhängen kann, wird dann der Kern der Allerlösungslehre Isaaks berührt: Dies sei dem Erbarmen Gottes unangemessen und daher ausgeschlossen. In der vierten Frage-und-Antwort wird festgehalten, dass das Erbarmen Gottes alle Menschen, die Gerechten sowie die Bösen, umfängt. Die fünfte Frage lässt sich nicht ohne Weiteres mit Aussagen der uns bekannten Schriften Isaaks in Verbindung bringen: Werden die Güter dieser Welt den Menschen von der göttlichen Vorsehung nach moralischem Verdienst zugeteilt? Isaak habe eine negative Antwort gegeben. Zur letzten Frage, ob die Seelen nach dem Tod und bis zur Parousie in einen bewussten Schlaf versinken oder aber gewisse Bewusstseinsfunktionen beibehalten, hat sich Isaak für die zweite Möglichkeit ausgesprochen, auch wenn er nur an einer Stelle in seinem Werk kurz darauf eingeht (diese Frage war in der ostsyrischen Kirche lange Zeit sehr umstritten).

Identitätsmerkmale der ostsyrischen Mystik: Strenges Anachoretentum im Gegensatz zu kirchlich eingebundenem Koinobitentum?

Die Anfechtungen gegen die ostsyrischen Mystiker, die schließlich zum Verurteilungsbeschluss der Synode von Timotheos I. führten, sind Teil einer langen Geschichte. Das Verhältnis zwischen spätantiker ostsyrischer Amtskirche und Mönchtum war von Anfang an von Spannungen gezeichnet.¹ In der bewegten Wende vom 5. zum 6. Jahrhundert zeigt sich dieses Spannungsverhältnis in einem der wichtigsten Punkte der kirchenpolitischen Agenda, wie die besonders hervorgehobene Stellung der sog. anti-asketischen Maßnahmen unter den Beschlüssen der Synoden von Aqaq (486) und Babai verdeutlicht.²

Die vollständige Reintegration des Mönchtums in die ostsyrische Kirche erfolgt erst in der Mitte des 6. Jh.s³ mit der Reform Abrahams von Kaschkar, Gründers des Großen Klosters vom Berg Izla.⁴ Ohne auf Einzelheiten die-

-
- 1 Für einen Überblick über die Geschichte der Konflikte zwischen syrischem Mönchtum und Hierarchie s. Philippe Escolan, *Monachisme et église: le monachisme syrien du IV^e au VII^e siècle; un ministère charismatique* (Theologie Historique 109), Paris 1999, bes. 313–346; vgl. die Besprechung des Buches durch Élie Khalifé-Hachem: *Le monachisme syriaque – à propos d'un nouvel ouvrage*, *PdO* 26 (2001), 303–309; ferner s. Ovidiu Ioan, *Controverses entre la hiérarchie ecclésiale et les moines dans le christianisme syriaque*, in: F. Jullien (Hg.), *Le monachisme syriaque* (Études Syriacques 7), Paris 2010, 89–106.
 - 2 S. *Synodicon Orientale*, ed. J.B. Chabot, 55–59 (Canones II und III der Synode Aqaqs); 63 (Beschluss text der Synode Babais); dazu s. Arthur Vööbus, *Les messalliens et les réformes de Barçaum de Nisibe dans l'église perse* (Contributions of Baltic University 34), Pinneberg 1947, bes. 12–16; gegen Vööbus schreibt S. Gerö Bar-Sauma von Nisibis eine viel geringere Rolle bei der Initiierung und Durchsetzung der sog. anti-asketischen Maßnahmen zu: Gerö, *Barçaum of Nisibis*, 79–88; vgl. Ders., *Die anti-asketische Bewegung im persischen Christentum. Einfluß zoroastrischer Ethik?*, in: III Symposium Syriacum – Goslar 1980 (OCA 221), Rom 1983, 187–191.
 - 3 Den Abschluss dieses Prozesses kann man im Asketen-Patriarch Sabrišo' I. (596–604) und das Mönchtum, Frankfurt a. M. 1988; Ders., *Christ und Iraner zugleich. Seelsorgerliches Handeln des Katholikos-Patriarchen Sabrišo' I. im Spannungsfeld christlich-iranischer Existenz*, in: A. Mustafa/J. Tubach/G.S. Vashalomidze (Hgg.), *Inkulturation des Christentums im Sasanidenreich*, Wiesbaden 2007, 237–244.
 - 4 S. v. a. folgende Monographien: Chialà, *Abramo di Cascar e la sua comunità*; Jullien, *Le mona-*

ser Reform einzugehen, wollen wir hier festhalten, dass ihr größtes Anliegen einerseits die Sicherung konfessioneller Reinheit gegenüber den „Severianern“, andererseits die Einbindung kleiner Mönchsgemeinden und Einsiedler in größere Zusammenschlüsse war, deren Zentrum die Autorität der Person des Vorstehers bildet. Die benannten Ziele sind charakteristisch für ein Streben nach Rückbindung der Mönche an die bischöfliche, sowohl dogmatische wie auch administrative, Autorität. Die Reform Abrahams ist im Großen und Ganzen erfolgreich gewesen; das Vorbild des Großen Klosters ist von den zahlreichen direkten oder indirekten Schülern Abrahams, die ihrerseits neue Klöster gründeten, sehr weit verbreitet worden.⁵

1 Einsiedelei und Koinobion

Auch nach der nahezu allgemeinen Durchsetzung der Reform Abrahams sind dennoch Spannungen zwischen Kōnōbitentum und Eremitentum nicht ausgeblieben.⁶ Noch während Abraham Vorsteher der Bruderschaft war, haben alle Brüder des Großen Klosters höchstwahrscheinlich in Kellia gelebt, nach dem Vorbild der palästinensischen Lavren;⁷ in seiner Regel ist nirgendwo von einem Koinobion die Rede. In der Regel seines Nachfolgers Dadischo wird erstmals –

chisme en Perse; s. auch Martin Tamcke, Abraham von Kaschkar, † 588, in: W. Klein (Hg.), *Syrische Kirchenväter*, Stuttgart 2004, 124–132.

- 5 Zur Verbreitung des Modells des „Großen Klosters“ s. Jullien, *Le monachisme en Perse*, 243–269. Dass Abrahams Neugründung der Mönchssiedlung auf dem Berg Izla sich schnell zu einer regelrechten Reformbewegung entwickelte, die das gesamte ostsyrische Mönchtum erfassen sollte, zeigt sich am deutlichsten am Vertrag von Bar Qaiti: Schon zur Zeit Sabrischos wurde das Fortbestehen „vor-abrahamitischer“ Mönchsgemeinden als ein Missstand empfunden, der durch die Durchsetzung der „abrahamitischen“ Organisationsform zu heilen war [s. Florence Jullien, *Réseaux monastiques en Mésopotamie. À propos du pacte de Bar Qaiti*, in: *OC* 93 (2009), 28–40, hierzu: 33–37; Dies., *Le monachisme en Perse*, 264 f.; Tamcke, *Der Katholikos-Patriarch Sabrīšōʿ I. (596–604) und das Mönchtum*, 50–52; vgl.; zum Inhalt des Vertrags und seinem theologischen Charakter s. Martin Tamcke, *Geschichte und Glaube aus der Sicht des Bundesvertrags von Barqita*, in: *V Symposium Syriacum 1988*, OCA 236 (1990), 229–235; Ders., *Gedankensplitter zu Gotteslehre und Gottesbild in den ostsyrischen Mönchsregeln am Ende des 6. Jahrhunderts*, in: J. Reller/M. Tamcke, *Trinitäts- und Christusdogma: Ihre Bedeutung für Beten und Handeln der Kirche* (Fs J. Martikainen), Münster u. a. 2001, 91–101].
- 6 S. z. B. Thomas von Marga, *The Book of Governors* I c. 8–12, bes. c. 12, Bd. 1, London 1893, 26–33, bes. 32–33.
- 7 S. Joseph Patrich: *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism – A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries*, Washington D.C. 1995, 27 und 259–261.

und gleich mehrmals – ein Koinobion mit einem eigenen, dem Vorsteher untergeordneten, „Hausherrn“ erwähnt, u. a. im Kontext der Aufnahme von Novizen: Nach Aufnahme eines Novizen in die Bruderschaft lebt dieser drei Jahre lang im Koinobion. Wenn sich in dieser dreijährigen Probezeit zeigt, dass der Novize tatsächlich zum Mönchsleben berufen ist, soll er sich mit Hilfe der Brüder eine Zelle bauen.⁸ Diese Akzentverschiebung zugunsten des koinobitischen Elementes⁹ setzt sich in den folgenden Jahrzehnten fort, und zwar sowohl im Großen Kloster als auch in den nach seinem Vorbild organisierten Gemeinschaften. Die Macht des Abtes wächst weiter und die Dauer der Probezeit eines Novizen im Koinobion steigt von drei auf sieben Jahre.¹⁰ Dieser Prozess der koinobitischen Überformung hat sich weiter entfaltet; für das 8. Jahrhundert belegt das auf der Insel Kharg im Persischen Golf ausgegrabene Kloster mit Sicherheit die Existenz von „klassischen“ größeren Koinobien.¹¹

Indizien für diese Entwicklung lassen sich auch in den Schriften der ostsyrischen Mystiker finden. So ermahnt Isaak von Ninive im späten 7. Jh. den Novizen nachdrücklich dazu, nicht sehr lange im Koinobion zu verweilen: Viele

-
- 8 S. Arthur Vööbus: *Syriac and Arabic Documents regarding Legislation relative to Syrian Asceticism*, Stockholm 1960, 161 f. [10. Kanon des Abraham von Kaschkar: Der Novize soll auf die Probe gestellt werden während der/einer „festgelegten Zeit(spanne)“] und 170 f. (13. Kanon des Abtes Dadischo: Die Probezeit beträgt drei Jahre, und ihr Ort ist das Koinobion).
 - 9 Vgl. Jullien, *Le monachisme en Perse*, 107. Im Prolog seiner Kanones erklärt Dadischo programmatisch, dass die Ordnung einer Gemeinschaft unterschiedlich von derjenigen der einsam (ܐܝܬܢܐܝܬܐ) Lebenden sei (Vööbus, Hg., *Legislation relative to Syrian Asceticism*, 166). Sabino Chialà vertritt dagegen, dass in den Kanones des Dadischo, wie auch in denjenigen seines Nachfolgers, Babais des Großen, eine solche Überformungstendenz nicht nachgewiesen werden kann: „Le modèle reste strictement le même: les moines vivent toujours en cellule et on se préoccupe qu'au moins un petit noyau reste dans le cœnobion pour en garantir les fonctions“ (Sabino Chialà, *Les règles monastiques syro-orientales et leur caractère spécifique*, in: F. Jullien, Hg., *Le monachisme syriaque*, Études Syriaques 7, Paris 2010, 107–122, hier 118 f.) – so interpretiert Chialà den einschlägigen 20. Kanon Dadischos (Vööbus, *Legislation relative to Syrian Asceticism*, 172). Für unsere Fragestellung ist allerdings in erster Linie wichtig, dass besagte Überformung, ob sie im Großen Kloster schon mit Dadischo oder erst später eingesetzt hat, allmählich doch das gesamte „abrahamitische“ ostsyrische Mönchtum erfasste (dazu s. auch Claire Fauchon, *Les formes de vie ascétique et monastique en milieu syriaque, v^e–vii^e siècles*, in: F. Jullien, Hg., *Le monachisme syriaque*, Études Syriaques 7, Paris 2010, 37–63, bes. 56–60).
 - 10 S. Jullien, *Le monachisme en Perse*, 107–113; vgl. Tamcke, *Der Katholikos-Patriarch Sabrišōʿ I. (596–604) und das Mönchtum*, 53 und 49 f.
 - 11 Vgl. Florence Jullien, *la réforme d'Abraham de Kaškar dans le Golfe Persique? Le monastère de l'île de Kharg*, in: *ParOr* 31 (2006), 201–211, bes. 204–208.

eifrige Novizen seien, so Isaak, wegen des verlängerten Aufenthaltes im Koinobion und des Umgangs mit nachlässigen Klosterbrüdern zu Heuchlern geworden.¹² Diese Mahnungen legen nahe, dass zu seiner Lebzeit der Aufenthalt im Koinobion – der bisher die drei- bzw. siebenjährige Probezeit umfasste – nicht mehr zeitlich fixiert war, so dass es möglich wurde, auch unbefristet im Koinobion zu leben. In die gleiche Richtung weisen einige Ermahnungen an den Novizen, nicht voreilig das Einsiedlerleben anzustreben, die bei Sahdona¹³ sowie bei Joseph Hazzaya vorkommen.¹⁴

Der Novize soll sich, so Isaak, schon im Koinobion der geistlichen Führung eines in der Hesychia erfahrenen Altvaters unterstellen und so schnell wie möglich das Einsiedlerleben in der Zelle aufnehmen. Nur in der Wüste ist die innere Verwandlung möglich, die das Endziel des Mönchslebens ausmacht: „Wenn wir in einem bewohnten Ort leben, dann werden wir auch die Gedanken des bewohnten Ortes hegen; wenn wir aber in der Wüste leben, dann werden wir die Gedanken der Wüste“ haben,¹⁵ d. h., erklärt Isaak wenige Zeilen weiter unten, wir werden ein „*einheitliches/mönchisches Denken*“ (ܐܝܬܐ ܕܡܢܚܐ) haben¹⁶. Isaak ist sich dabei bewusst, eine umstrittene Frage zu berühren: Der eben zitierte Satz wird mit dem Wunsch eingeführt, „*es möge niemand sein eitles Wissen dadurch demonstrieren, dass er sich diesem (Gedanken) widersetzt*“.¹⁷ Im gleichen Bewusstsein, gegenüber anderslautenden Meinungen zu argumentieren, verfährt Isaak die Vorzugsstellung des Einsiedlerlebens gegenüber dem Leben im Koinobion, oft mit etwas drastischen Vergleichen.¹⁸ An einer Stelle erscheint die Wüste personifiziert als Subjekt des Verbes ܐܬܪܐ (Lk: ἐπισκιάζειν)¹⁹, das in der syrischen Literatur eine Art terminus technicus für das Wir-

12 S. 2.3.4.71 (100^{r-v}); vgl. *Los cinco tratados sobre la quietud (Selya) de Dadiso Qatraya*, I, 9, ed. F. del Río Sánchez, Barcelona 2001, 52.

13 S. z. B. Sahdona, *Oeuvres spirituelles IV – Lettres à des amis solitaires, maximes sapientiales*, ed. André de Halleux (CSCO Syr 113), Louvain 1965, 1ff.

14 S. Rabban Jausep Hazzaya, *Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften*, Übers. Gabriel Bunge, Trier 1982, S. 109–110. Johannes bar Kaldun bezeugt in seiner Vita des Joseph Busnaya die Möglichkeit nicht nur einer Verlängerung des Aufenthalts im Koinobion [Vie du moine Rabban Youssef Bousnaya, cap. 1, Übers. Jean-Baptiste Chabot, in: *ROC* 1 (1897), 357–405, hier: 378], sondern sogar einer lebenslangen Askese im Koinobion [Ebd., cap. VII, in: *ROC* 3 (1898), 458–480, hier: 458f.] (s. Tamcke, *Der Katholikos-Patriarch Sabrišōʿ I.* (596–604) und das Mönchtum, 108).

15 2.3.4.53 (94^r).

16 Vgl. 2.3.4.28 (87^r).

17 2.3.4.53 (94^r): ܐܬܪܐ ܕܡܢܚܐ ܐܬܪܐ ܕܡܢܚܐ ܐܬܪܐ ܕܡܢܚܐ ܐܬܪܐ ܕܡܢܚܐ.

18 2.3.2.92 (57^{r-v}).

19 2.3.4.54 (94^v).

ken des Geistes Gottes geworden ist, wie S. Brock gezeigt hat,²⁰ und in Isaaks Gesamtwerk sonst ausschließlich den Heiligen Geist oder den Sohn zum Subjekt hat. Diese beachtenswerte Synekdoche bringt den Stellenwert der Wüste in Isaaks Asketik zum Ausdruck.²¹

In denselben Kontext der Spannungen zwischen koinobitischer und anachoretischer Ausrichtung gehören auch einige Mahnungen Isaaks an diejenigen Klostervorsteher, die einen die Hesychia begehrenden Mönch nicht in das Einsiedlerleben entlassen wollen.²² Da sich für die Schroffheit dieser Mahnungen keine Parallele in Isaaks erhaltenen Werken finden lässt, dürfte das angemahnte Phänomen sehr verbreitet gewesen sein. Gleichen Inhalts, wenn auch weitaus milder formuliert, sind die Ermahnungen des Dadischo Qatraya an die Vorsteher der Mönchsgemeinden.²³ Denselben Gegensatz finden wir auch im schon angeführten Text der Verurteilung der drei Lehrer auf der Synode des Timotheos I. (786–787): Joseph soll gesagt haben: „*Wenn ihr die Gabe des Geistes empfangen wollt ... flieht und versteckt euch an dunklen Orten, wo ihr nicht einmal die Stimme eines Sperlings hört!*“²⁴

20 Sebastian Brock: Maggnanuta: a technical term in East Syriac spirituality and its background, in: *Mélanges Antoine Guillaumont. Contributions à l'étude des christianismes orientaux* (Cahiers d'Orientalisme XX), Genève 1988, 121–129.

21 Der biblische Anhaltspunkt für diese Parallelität zwischen Isaaks Beschreibung der Wirkung des überschattenden Geistes auf den Menschen einerseits und der Wirkung des Wohnens in der Wüste andererseits, aber auch für die sonstige Verknüpfung des Geistlich-Werdens mit dem Wohnen in der Wüste bei Isaak (und in der ostsyrischen Mystik im Allgemeinen) ist die synoptische Erzählung von der Versuchung Jesu, die einen der wichtigsten loci classici des Anachoretentums seit seiner Entstehung darstellt: Nach dem Geistesempfang in der Jordantaufe (oder, mit Theodor, nach der Offenbarung der schon im Empfangnis vollkommenen Geiststrägerschaft Jesu) wird Jesus vom Geist in die Wüste geführt, um dort, nach vierzigtagigem Fasten, die Versuchung zu überstehen. Alle Einzelelemente dieser Erzählung konnten die Mönche, die ihr Leben grundsätzlich als Nachfolge und Nachahmung Christi verstanden, direkt auf den eigenen Lebensentwurf beziehen. Die Parallelität ist nun v. a. deswegen aufschlußreich, weil das Wohnen in der Wüste für Isaak die einzige, unersetzliche Grundlage des Mönchslebens darstellt, das auf der Basis dieser Parallelität insgesamt als ein Leben in der Perspektive des Geistes erscheint.

22 Vgl. auch seine ebenso strengen Mahnungen an Mönche, die ihre Brüder ständig korrigieren wollen (s. z. B. 2.1.71–73, 15^{r-v}); vgl. dazu Paolo Bettolo, *Contrasting Styles of Ecclesiastical Authority and Monastic Life in the Church of the East at the Beginning of the Seventh Century*, in: A. Camplani – G. Filoramo (Hgg.), *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism*, Leuven u. a. 2007, 297–331.

23 *Los cinco tratados sobre la quietud (Selya) de Dadiso Qatraya* 1.67, S. 83.

24 Ibn at-Ṭaiyib, *Fiqh an-Naṣraniya*, II. Teil, edd. W. Hoenerbach/O. Spies (CSCO 168/Ar. 19), 187 f. Die syrischen Worte für „Wüste“ (ܪܝܒܐ, ܪܝܒܐ) werden – wie ihre griechischen

Diesem Konflikt zwischen Anachoretentum und Koinobitertum konnten sich verschiedene, oft einem Autor individuell zuzuschreibende, sekundäre Traditionselemente anschließen. Hierzu zählt die allgemeine Ablehnung der „Ketzerjagd“ und der disziplinär-institutionelle Strenge, die für Isaak von Ninive charakteristisch ist,²⁵ sowie die Allerlösungslehre samt der dazugehörigen Lehre von der göttlichen Vorsehung in ihrem Verhältnis zu menschlicher Freiheit.

2 Allgemeinverbindliche liturgische Ordnung und einsames Gebet

Mit den Konflikten zwischen Koinobitertum und Eremitentum hängt (zumindest bei Isaak, Dadischo, Johannes von Dalyatha und Joseph Hazzaya) das spannungsvolle Verhältnis zu den für das Gebet des Einsiedlers kanonisch festgelegten liturgischen Vorschriften zusammen.

Dadischo Qatraya widmet einen Teil des 13. Kapitels seines Kommentars zu Abba Jesaia von Sketis einem offenbar aufgeheizten Konflikt innerhalb seiner eigenen Klosterbruderschaft. Wie es scheint unter Zustimmung der Mehrheit der Bruderschaft wurden die täglichen Zeiten sowohl des gemeinsamen liturgischen Gebets wie auch des in der Zelle zu verrichtenden Stundengebetes durch Einführung von neu komponierten Hymnen ständig erweitert.²⁶ Dagegen polemisiert Dadischo in besonders scharfem Ton. Eine solche Erweiterung des liturgisch festgelegten Gebets sei ein Werk des Teufels, weil sie den Mönch von der Hesychia in der Einsamkeit der Zelle, welche seine eigentliche Lebensaufgabe darstellt, ablenke.²⁷

Die von Dadischo bekämpfte Neuerung²⁸ gehört zum größeren Prozess einer koinobitischen Überformung des ursprünglich überwiegend semi-anachore-

und lateinischen Entsprechungen – nicht konsequent den Einsiedeleien vorbehalten; während Isaak von Ninive und Dadischo in seinem Brief „Über die Hesychia“ damit nur die Wohnorte der „echten“, in völliger Abgeschiedenheit lebenden Eremiten bezeichnet, die in völliger Abgeschiedenheit, auch von der Klosterbruderschaft, leben, spricht Joseph Hazzaya von der „Wüste des Koinobions“ [*Lettre sur les trois étapes de la vie monastique*, ed. P. Harb – F. Graffin (PO 45/2), Turnhout 1992, 56 (cap. 29)].

25 S. Bettio, *Contrasting Styles of Ecclesiastical Authority*, 327, Anm. 67 und 330.

26 Dadischo Qatraya, *Commentaire du livre d'Abba Isaïe*, XIII 5, 182 f.

27 Ebd. Zum Kontext der Kritik Dadischos vgl. Luise Abramowski, Dadischo Qatraya and his Commentary on the Book of the Abbas Isaiah, in: *The Harp* 4 (1991), 67–83, bes. 69–75.

28 Zur Stellung dieser Neuerung in der Entwicklungsgeschichte des ostsyrischen Hymnengesangs s. Mateos, *Lelya-Sapra*, 188 f.

Auch nach der Auffassung Isaaks von Ninive, der primär für allein lebende Anachoreten schreibt, ist das Gebet des Einsiedlers dem gemeinsamen liturgischen Gebet weitaus überlegen:

Feierliche, prunkvolle Gottesdienste an Festtagen soll der Einsiedler besser vermeiden.³³

[illegible]

3 Die Vertreter der ostsyrischen Mystik und die „scholastische“ Kultur der Schule von Nisibis

Ein weiterer „Außenbezug“, der mehreren Vertretern der beschriebenen Autorengruppe gemeinsam ist, ist eine ambivalente Haltung gegenüber den „Schulleuten“ (ܡܚܬܠܐ) und der von der Schule von Nisibis repräsentierten „Schulbewegung“.³⁴

Isaak von Ninive vertritt nicht nur eine mit den Grundprinzipien dieser Schulbewegung kaum vereinbare theologische Erkenntnislehre, er äußert sich auch – explizit oder implizit – gegen Auffassungen von einem Zusammenhang zwischen säkularem sowie wissenschaftlich-theologischem Bildungsgrad einerseits und der Erlangung von Gotteserkenntnis andererseits, deren Vertreter in enger Verbindung zu der Schulbewegung standen, was dem zeitgenössischen Leser sicherlich bekannt war.³⁵

So sei das Wissen der Philosophen, im Gegensatz zum wahren Wissen über Gott und Seine Welt, auch denjenigen zugänglich, die sich nicht von den menschlichen Leidenschaften gereinigt haben.³⁶ Dem Wissen der Philosophen

34 Allgemein zur Schule von Nisibis und zur ostsyrischen Schulbewegung s. Adam Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom – The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia 2006 (zu den Spannungen zwischen der scholastischen Bewegung und bestimmten monastischen Kreisen, v.a. am Beispiel des Isaak von Ninive und des Dadischo Qatraya, s. ebd., 184–194; vgl. Sabino Chialà, *Les mystiques syro-orientaux: une école ou une époque?*, in: A. Desreumaux (Hg.), *Les mystiques syriaques* (Études Syraques 8), Paris 2011, 63–78, hierzu: 72–76); Adam Becker, *Sources for the History of the School of Nisibis* (ТН 50), Liverpool 2008.

35 Vgl. die für Isaaks Erkenntnislehre maßgeblichen Äußerungen des Evagrius: *Praktikos* 65 (*Traité pratique ou Le moine*, ed. A. Guillaumont, C. Guillaumont, SC 171, Paris 1971, 650), *De oratione* 114 (PG 79, Sp. 1192), 66 (Sp. 1181) und 72 (Sp. 1181); *Gnosticus* 41 (Le Gnostique, ed. A. Guillaumont, C. Guillaumont, SC 356, Paris 1989, 166; auch bei Sokrates, HE III, 7, ed. G.C. Hansen, GCS NF 1, Berlin 1995, S. 199, 16–22), mit der für die theologische Kultur der Schulbewegung besonders repräsentativen *Cause de la fondation* ..., ed. A. Scher, PO 4, 344,8–345,6 (dazu s. Becker, *The School of Nisibis*, 177 u. 187). Evagrius' Abwertung der aus Eindrücken der Sinneswahrnehmung bzw. dianoetischen Vorgängen, und somit durch die Sprache, zusammengesetzten Gebilde im Intellekt in Bezug auf die Gotteserkenntnis (zur evagrianischen Auffassung vom Prozess der Formung von Gebilden im Intellekt s. Columba Stewart: *Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus*, in: *JES* 9 (2001), 173–204, bes. 187; vgl. Elizabeth Clark: *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992, 75 f.) steht in direktem Widerspruch zur durchaus positiven Bewertung derselben Gebilde durch die *Cause de la fondation*.

36 2.35.8 (Brock 154). Isaak zitiert einen in der syrischen Übersetzung der Basiliusbriefe

wird jede positive Rolle bei der Hinführung zum Wissen des Gereinigten, d. h. zur wahren Gotteserkenntnis, abgesprochen. Isaak wendet sich hier im Übrigen explizit gegen Zeitgenossen – wahrscheinlich auch gegen Lehrer des geistlichen Lebens? –, die dem „Wissen der Philosophen“ eine solche Rolle zuschreiben.³⁷ Im selben Kontext wirft er gewissen Leuten vor, sie hätten als selbststilierte Lehrer ohne jegliche Erfahrung im geistlichen Leben nicht nur darüber zu sprechen, sondern auch Bücher zu schreiben gewagt.³⁸ Bezieht sich Isaak an beiden Stellen auf die gleichen Personen? Wie dem auch sei, es geht hier wie dort, wenn nicht um ein und dieselbe Gruppe von Menschen, so doch zumindest um eine distinkte Tendenz, die dem Bücherwissen eine – in Isaaks Sicht – überproportionale Rolle im Mönchsleben zuschreibt. Dieselbe Tendenz hat Isaak offensichtlich im Visier, wenn er in einer längeren Ausführung die Auffassung, das „pneumatische“ Leben sei durch ausgiebiges Studium (v. a. der Schrift) und Kontemplation zu erreichen, als großes Missverständnis abwehrt.³⁹ Zum selben sachlichen Kontext gehören auch seine Hervorhebungen der Unzulänglichkeit der Schrift bzw. des Bücherwissens als Mittel zur Erlangung und Vermittlung von wahrer Erkenntnis über Gott und Seine Welt.⁴⁰

Insbesondere vor der Erreichung des Zustandes der Reinheit, die auf der mittleren, psychischen Stufe des asketischen Weges erfolgt, ist das Studium der theologischen Fächer – v. a. der konfliktreichen Kirchengeschichte und des kanonischen Rechtes, aber auch der systematischen Theologie und der philologisch-historischen Exegese – in geistlicher Hinsicht potentiell schädlich, da ein akademisches Studium den wahren Bedürfnissen des Mönches, der noch nicht gereinigt ist und folglich immer noch gegen seine Leidenschaften zu kämpfen hat, gar nicht entspricht. Letzterer benötigt Leitung in seinem Kampf für die Reinheit, und solche Leitung ist nur durch kontemplatives Studium von Texten der klassischen monastischen Literatur und der Heiligen Schrift zu erhalten.⁴¹ Ziel seiner Anstrengungen soll nicht sein, viele Erkennt-

fälschlich dem Bischof von Cäsarea zugeschriebenen Satz, der höchstwahrscheinlich auf Evagrius zurückgeht.

37 2.35.7 (Brock 153–154).

38 2.35.6 (Brock 153).

39 2.3.4.12 (83^{r-v}).

40 2.3.4.16–17 (84^v); 2.35.6 (Brock 153).

41 2.1.49–57 (10^v–12^r). Isaak ermuntert schon die Anfänger im Mönchsleben zu einem – nicht exegetisch, sondern praktisch bzw. asketisch orientierten – Studium der Hl. Schrift. Zum Buchkultur im ostsyrischen Mönchtum s. Joel Walker: Books and Readers in East Syriac Monastic Tradition, in: H. Börm/J. Wiesehöfer (Hgg.), *Commutatio et contentio: Studies in the Late Roman, Sasanian, and Early Islamic Near East. In Memory of Zeev Rubin*,

nisse zu erlangen, sondern dass über den Weg der Reinheit die eine Erkenntnis in ihm Wohnung nimmt.⁴² Ein vorzeitiges Studium der an sich nicht verwerflichen Fächer der Schultheologie ist deswegen verfehlt, weil es auf eine verkehrte Motivation zurückgeht: Der noch unreife Mönch strebt dabei Zwecke weltlichen Charakters an: den Ruhm eines kenntnisreichen und klugen Exegeten.⁴³

Die Spitze gegen die Bildungsideale der Schulbewegung ist unübersehbar. Die theologischen Fächer, von denen Isaak den „Unreifen“ abräut, und insbesondere die philologisch-historische Exegese, machten die in den großen Schulen Mesopotamiens angebotene Bildung aus.⁴⁴ Die negative Besetzung des Wortes „Philosophie“ ist auch eine polemische Anspielung auf die Schulleute, für die der Begriff positiv belegt war; die „*Cause de la fondation*“ gliedert die Akademie Platons, die Schule des Aristoteles, die Stoa usw. in die eine Überlieferungskette der vom göttlichen Erziehungsplan vorgesehenen „Schulen“ ein, welche mit dem Schöpfungsakt Gottes einsetzt und zur theodoranischen Schule von Nisibis hinführt.⁴⁵ Elemente der säkularen Philosophie – an erster Stelle der aristotelischen Logik – gehörten gemeinsam mit den theologischen Fächern zum Grundstock des curriculums der großen Schulen, die ein weit über die Elementarbildung hinausführendes Studium anbieten konnten.⁴⁶

Düsseldorf 2010, 307–345 (zu den verschiedenen Einstellungen gegenüber dem Lesen s. insbes. 316–324); zu den Normallektüren in den syrischen Klöstern s. Muriel Debié, *Livres et monastères en Syrie-Mésopotamie d'après les sources syriaques*, in: F. Jullien (Hg.), *Le monachisme syriaque* (Études Syriaques 7), Paris 2010, 123–168, bes.: 135–139.

42 2.1.57 (12^r).

43 2.1.52 (11^v); vgl. 2.3.4.72 (100^v). Anderswo äußert sich Isaak gegen solche Leute, welche die „Gnosis“ eigenmächtig zu usurpieren trachten, bevor sie sich, wie es sich gezieme, auf der Stufe der asketischen „Praktike“ dieser als würdig erwiesen haben; solche Usurpation führt zu einer noch größeren geistigen Verdunkelung. Auch an dieser Stelle wird wahrscheinlich derselbe falsche Zugang wie in den oben wiedergegebenen Stellen gebrandmarkt. Dasselbe gilt für die Unterscheidung zwischen der „Erkenntnis der Bücher“ und der „Erkenntnis der Kämpfe“.

44 S. Becker, *The School of Nisibis*, 87–97.

45 S. Barhadbschabba Arbaya, *Cause de la fondation*, ed. A. Scher, PO 4, 371 et *passim*. Diese positive Besetzung des Philosophiebegriffes hat sich allmählich auch in den Texten der mystisch-heremitischen Tradition durchgesetzt, wie z.B. die Verwendung des Wortes in der *Historia Monastica* des Thomas von Marga, oder die (auch bei Thomas einigen geistlichen Altvätern zugewiesene) Ehrenbezeichnung „geistlicher Philosoph“ in der Überschrift des „*Medico-Mystical work*“ für dessen Autor Schimon Taibuteh, zeigt (eine ähnliche Umdeutung des Begriffes „Philosophie“ hat bekanntlich auch im griechischsprachigen Raum im Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter stattgefunden).

46 S. etwa die Rezeption des berühmten „Baumes“ aus der *Eisagoge* des Porphyrios, die

Erst nach Erlangung der Reinheit kann der Mensch, da er nunmehr eine erhöhte Klarheit und somit die Kontrolle über die eigenen inneren Antriebe besitzt, von allem Wissen, also auch vom akademischen Studium der theologischen Fächer, geistlichen Nutzen ziehen. Aber selbst dann, wenn ihm die Gabe der zunehmenden Selbstbeherrschung gewährt wird, darf er sich nicht von der Lektüre zu vieler Bücher, Kommentare usw. – auch Bücher der Schulleute⁴⁷ – ablenken lassen, denn dadurch käme er vom einzig rechten Weg ab, der zum einzig wahren Ziel führt. Die prinzipielle Zulassung akademischer Studien wird also unter der Hand zurückgenommen. Alles in allem wird die Aneignung von gelehrtem Wissen für keine Phase des Einsiedlerlebens als positiv oder gar notwendig angesehen.⁴⁸

Weit expliziter wendet sich der Zeitgenosse Isaaks, Dadischo Qatraya, gegen die Schulleute. Seine schon angesprochene Kritik an der neueingeführten

mit Abstand das populärste Handbuch für den einleitenden Unterricht in aristotelischer Logik war, in der *Cause de la fondation*, ed. Scher, PO 4, 337,13–338; vgl. Becker, *The School of Nisibis*, 142 f.; Ders., *Sources for the Study of the School of Nisibis*, 172–180.

47 Ebd. Diese Stelle stellt die einzige explizit abwertende Äußerung Isaaks über die Schulleute dar.

48 Es ist besonders auffällig, dass selbst prominente Vertreter der säkularen Bildung, v. a. der aristotelischen Logik, sowie der „wissenschaftlichen“ Theologie und Exegese ihre Hochschätzung für das diskursiv-logisch (d. h., aristotelisch) und somit sprachlich verfasste Denken nur mit großer Vorsicht zum Ausdruck bringen. So etwa die ostsyrische *Cause de la fondation des écoles*, eine „programmatische“ Schrift der großen Schule von Nisibis und insofern eine für die Rekonstruktion der in der gesamten ostsyrischen „Schulbewegung“ vorherrschenden Ideale der religiösen Bildung besonders bedeutende Quelle, und Sergios von Reschaina auf westsyrischer Seite, die beide die „wissenschaftliche“ Theologie als einen unter zwei möglichen Zugängen zur Gotteserkenntnis darstellen (s. den von S. Brock in Übersetzung zitierten Abschnitt aus Sergios' noch unedierter Einleitung zu den Kategorien, wo die aristotelische Logik schlichtweg zur unerlässlichen Voraussetzung des – seinerseits heilsnotwendigen – Verständnisses der Hl. Schrift erklärt wird – „*unless a person receive divine power ... with the result that he has no need of human training*“; Sebastian Brock: *A Brief Outline of Syriac Literature*, Kottayam 1997, 204). Der andere, offensichtlich erhabenerer Zugang, besteht in einer überdiskursiv-unmittelbaren Belehrung oder Inspiration durch den göttlichen Geist (s. *Cause de la fondation*, ed. A. Scher, PO 4, 343,12–14) bzw. im Empfangen der göttlichen Kraft – was in diesem Kontext dasselbe bedeuten dürfte. Darin stimmen beide Autoren mit den Vertretern der ostsyrischen Mystik überein. Diese Alternative zwischen diskursiv-logischem, durch Studium zu erlangendem, exegetisch zentriertem Wissen über Gott einerseits und vom Heiligen Geist geschenkter, überdiskursiver Erkenntnis Gottes andererseits scheint eine allen theologischen Strömungen innerhalb der syrischen Christenheit gemeinsame erkenntnistheologische Voraussetzung gewesen zu sein.

Erweiterung des kanonisch vorgeschriebenen Gebets ist mit einem Seitenhieb auf die Schulleute versehen. Das Auswendig-Lernen von mehreren langen Gebetstexten sei nicht Sache der Mönche, sondern der „Schulleute“, schreibt Dadischo mit unmissverständlich abschätzigem Ton.⁴⁹

Dass das Studium und Leben in den großen ostsyrischen Schulen mit intensiver liturgischer Praxis verbunden war, ist reichlich bezeugt. Eine Nachricht, die bei Thomas von Marga erhalten ist, aber auf die Zeit Dadischos zurückgeht, zeugt auch von der Abneigung eines großen Teils der ostsyrischen Mönche, die – wenn auch im Rahmen einer Bruderschaft – oft in längerer Einsamkeit lebten, sowohl gegen die Schulbewegung im Allgemeinen als auch gegen die mit der Schule verbundene Intensivierung der liturgischen Praxis. Als der Katholikos Ischojabb III. den Mönchen des Klosters von Beth Abe seine Absicht erklärte, in ihrem Kloster auf eigene Kosten eine Schule bauen, möblieren, ausrüsten und mit Lehrern besetzen zu lassen, stellten sich die Mönche geschlossen quer.⁵⁰ Als der Katholikos an seinem ursprünglichen Plan weiter festhielt, drohten sie sogar, allesamt das Kloster zu verlassen, sollte die Schule dort gebaut werden. In einem Schreiben an den Patriarchen begründen die Mönche ihre Unnachgiebigkeit u. a. mit dem Hinweis auf die für mönchische Maßstäbe übertriebene Geschäftigkeit der liturgischen Tagesordnung der Schulleute.⁵¹

Darüber hinaus hält Dadischo, auch darin in Übereinstimmung mit den Mönchen von Beth Abe, den Schulleuten entgegen, dass ihr Zugang zu Schriftexegese und -kommentierung, wie zur theologischen Literatur überhaupt, für die Mönche eigentlich ungeeignet sei;⁵² ferner, dass sie sich in einem der geistlichen Entwicklung abträglichen eristischen Argumentieren üben, um sich in Streitgesprächen durchsetzen zu können.⁵³

49 Dadischo, *Commentaire du livre d'Abba Isaie* XIII 5, ed. R. Draguet, CSCO Syr. 144, 183.

50 Thomas of Marga, *The Book of Governors*, 1.74–75.

51 Ebd., 1.75 (translation: 2.148–149); vgl. Becker, *The School of Nisibis*, 169–172. In Verbindung mit den Protesten des Dadischo erhärtet diese Nachricht die Annahme, dass in der zweiten Hälfte des 7. Jh.s tatsächlich eine umfassende Reform der für alle Mönche (sowie für die Einsiedler) geltenden liturgischen Vorschriften stattgefunden hat; dabei ist das Tagespensum erheblich erweitert worden. Dadischos Reminiszzenzen an die „gute, alte Zeit“, als die liturgischen Verpflichtungen der Mönche eher beschränkt waren, dürften also der Realität entsprechen. Als Indizien dafür könnten auch einige Stellen ähnlichen Inhalts bei Isaak von Ninive gelten.

52 Dadischo, *Commentaire du livre d'Abba Isaie* XI 7, ed. R. Draguet, CSCO Syr. 144, 155 f.; Ebd. x 2, 140; Ebd. VIII 3, 132.

53 Ebd. XIII 4, 179 f.

Das von den Schulleuten so wertgeschätzte Studium der logischen Schriften des Aristoteles (*Categoriae, De Interpretatione, Analytica posteriora*), beteuert Dadischo in heftigem Ton, sei eine teuflische Versuchung.⁵⁴ Es ist kein Zufall, dass Timotheos I., Urheber der Verurteilung der drei Mystiker, einer der herausragenden Vertreter der Schulbewegung sowie des ostsyrischen Aristotelismus war. Die Frage nach der Rolle, die der aristotelischen Philosophie und Logik innerhalb der kirchlichen Theologie zukommen soll bzw. darf, war in der gesamten syrischsprachigen Christenheit vom 6. bis zum 8. Jh. besonders umstritten.⁵⁵ Auch in dieser Auseinandersetzung scheinen die Vertreter der ostsyrischen mystischen Tradition eine relativ einheitliche Stellung zu beziehen – auch wenn sie alle an der in den Schulen angebotenen Bildung teilgenommen haben.

Gegenüber der philologisch-historischen Exegese der Schulleute, die die geistliche Exegese der Mystiker als mit dem Ansatz Theodors unvereinbare Allegorese zurückweisen, beruft sich Dadischo auf Theodor selbst, indem er eine Passage⁵⁶ aus einer verlorenen Schrift desselben zitiert und in seinem eigenen Sinne interpretiert:

54 Ebd. XIII 4, 181.

55 Vgl. etwa die dezidierte Behauptung der Unverzichtbarkeit der aristotelischen Logik für die Theologie durch Sergios von Reschaina mit der – relativen – Abwertung derselben durch den (Aristotelisten!) Johannes von Damaskus (*Contra Iacobitas*, zitiert von E. Renan, *De philosophia peripatetica apud Syros*, Paris 1852, 23, Fn. 2).

56 Für die Echtheit dieser Passage sprechen die engen, sowohl inhaltlichen als auch textlichen Parallelen zwischen derselben und zwei Äußerungen des Theodor bar Koni (8. Jh.) [*Liber scholiorum* I, ed. Addai Scher (CSCO 55), Louvain 1954, 354] und des Ischodad von Merw (9. Jh.) [*Commentaire d'Isodad de Merv sur l'Ancien Testament VI – Psaumes*, ed. C. van den Eynde (CSCO 433), Louvain 1981, 5] über die Macht der Psalmenverse, Dämonen zu verjagen [diese Auffassung ist im frühen Mönchtum fest verwurzelt; s. *Apophthegmata Patrum* (collection systématique), IX.33 (SC 474, Guy 150): Abba Petros sagte, „verachtet die Psalmen nicht, denn diese vertreiben die unreinen Geister aus der Seele und lassen den Heiligen Geist in ihr Wohnung nehmen“ (μη καταφρονήσετε τῶν ψαλμῶν, ὅτι οὗτοι διώκουσι τὰ ἀκάθαρτα πνεύματα ἀπὸ τῆς ψυχῆς καὶ ἐνοικίζουσι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον)]: Auch wenn die beiden Exegeten Theodor nicht als die Quelle dieser Stelle nennen, sind ihre Kommentare so durchgehend von Theodor abhängig, dass man mit P. Bettiole eine Abhängigkeit beider Stellen von der großenteils untergegangenen Einleitung des Bischofs von Mopsuestia zu seinem Psalmenkommentar annehmen darf [s. Paolo Bettiole: *Esegesi e purezza di cuore. La testimonianza di Dadišo' Qatraya* (VII sec.), nestoriano e solitario, *ASE* 3 (1986), 201–213, hierzu 210 f.].

Schulleute schon ein Jahrhundert vor dem offiziellen Verurteilungsbeschluss des Timotheos ihre Abneigung gegen die ostsyrische Mystik und ihre Tradition, zu der Jesajas Schriften gehörten, offen zu Tage treten ließen.

War dies der Fall, so ließe sich noch eine ganze Reihe von selbstverteidigenden Äußerungen Isaaks gegen Meinungen, die den inneren Aspekt des Einsiedlerlebens für ganz und gar nichtig, für eine Halluzination hielten – möglicherweise sogar der um vieles später erhobene Protest des Nestorios von Nuhadra von ähnlichem Inhalt⁶¹ – mit den Schulleuten in Verbindung bringen. Schließlich findet sich auch bei Schimon Taybuteh, einem weiteren Zeitgenossen Isaaks und Dadischos, ein expliziter Protest gegen die Schulleute.⁶²

Einerseits stehen unsere Autoren also auf dem Boden der Bildungstradition, die von der Schule von Nisibis repräsentiert wird, andererseits weisen sie deren Anspruch auf Autorität in theologisch-spirituellen Dingen klar in seine Grenzen, letztlich unter Berufung auf ihren eigenen impliziten Hoheitsanspruch auf pneumatische Erkenntnis, auf Geistesoffenbarung.

61 S. w. o.

62 Schimon Taybuteh, *Medico-Mystical work*, *WoodSt* VII, 281–320, hierzu 300f.

Die mystische Strömung – Züge einer Identität

Autoren wie Isaak von Ninive, Dadischo Qatraya, Schimon Taybuteh, Johannes Dalyatha, Joseph Hazzaya, Nestorios von Nuhadra u. a. bezeugen, wie gesehen, das Bewusstsein der Zugehörigkeit zu einer distinkten theologisch-spirituellen Tradition. Ebenso spiegelt sich in ihren Schriften das Bewusstsein wider, sich einer bestimmten anderen Tradition gegenübergestellt zu sehen, die der eigenen grundsätzlichen Unverständnis, Ablehnung entgegenbringt. Der strittige Punkt scheint dabei die Geistbegabung oder der Anspruch auf dieselbe zu sein, die von den Gegnern grundsätzlich angezweifelt wird. Dieses Bewusstsein der Autoren selbst scheint auch durch die allzu spärlich bezeugte Außenwahrnehmung bestätigt zu werden.

Dennoch lässt sich nicht sagen, dass unsere Autoren allein dadurch zu einer Gruppe wurden, weil sie eine mystische Theologie vertraten, die mit der Standardtheologie ihrer Kirche unvereinbar war und folglich von der Amtskirche marginalisiert wurden. Es gibt durchaus Fälle von Vertretern einer vergleichbar mystisch orientierten Theologie, die in bestem Einklang mit dem Episkopat und seiner „offiziellen“ Theologie standen oder selbst Bischöfe waren. Genannt seien hier nur Babai der Große, der mit seinem strengen Dyophysitismus diese offizielle Theologie der ostsyrischen Kirche geprägt hat, oder Gregor von Zypern¹ – beide stehen am Anfang der explizit evagrianischen spekulativen Entfaltung der ostsyrischen Mystik. Wir haben es also nicht allein mit einer Opposition der Mystiker gegen das antiochenisch gesinnte Episkopat zu tun. Diese Front ist keine rein theologische, auch wenn ihre hauptsächliche Ausdrucksform eine bestimmte Theologie gewesen ist. Ferner lässt sich das „Gegenüber“, von dem sich die Autoren dieser Tradition abgrenzen, nicht einfach mit dem Episkopat identifizieren. Auch wenn es meist Bischöfe waren, die die mystische Tradition angriffen oder verurteilten – wie etwa Isaaks Gegner Daniel bar Tubanitha, und manchmal, wie zur Zeit des Timotheos I., besonders hart – so standen andererseits nicht wenige einflussreiche Kirchenmänner – wie z. B. Ischo bar Nun oder Sabrischo – dieser Tradition sehr aufgeschlossen gegenüber. Isaak ist sogar das kirchenpolitisch sehr wichtige Bistum von Ninive

1 Gregor widmet ja das 7. Buch seines großen Werkes der geistlichen bzw. göttlichen Schau, von der Nestorios v. Nuhadra sagt, dass sie von den Gegnern der eigenen „Richtung“ für Schwachsinn gehalten werde.

anvertraut worden, wenn auch (höchstwahrscheinlich) vor Abfassung seiner Schriften. Die Identität dieser Gruppe lässt sich sicherlich nicht an einem einzigen Element festmachen.

Es wurde bereits festgestellt, dass die Autoren unserer „Gruppe“ entweder kirchenoffiziell als Messalianer verurteilt bzw. des Messalianismus bezichtigt worden sind (Joseph Hazzaya, Johannes von Dalyatha, Nestorios von Nuhadra, Aphnimaran), oder aber sich energisch gegen einen schon formulierten oder zu erwartenden Messalianismus-Vorwurf verteidigen mussten, teils auf direkte Weise (Dadischo, einige Stellen bei Isaak), teils durch offensichtlich selbstverteidigende Messalianer-Polemik (Isaak, Schimon Taybuteh). Ferner handelt es sich bei den Vertretern der in Rede stehenden „Gruppe“ meist um Einsiedler im engeren Sinne, wenn auch nicht ohne Verbindungen zu Einsiedlerkolonien oder Lavren. Bei einigen machen sich zudem Spannungen in ihrem Verhältnis zu den koinobitischen Strukturen bemerkbar. Es ist aufgezeigt worden, dass Isaak von Ninive sowohl in seiner Verteidigung der Überlegenheit des Eremitentums wie auch in seiner Selbstverteidigung gegenüber dem Messalianismus-Vorwurf gegen ein und dieselbe innerkirchliche Kritik argumentiert. Die Strömung der mystischen Mönchstheologie, der Isaak zugehört, ist nicht nur wegen ihres theologischen Charakters mit der ostsyrischen Amtskirche in Konflikt geraten, sondern auch (vielleicht sogar primär) wegen ihrer Verwurzelung im eremitischen Mönchtum. Autoren wie Isaak von Ninive und Johannes von Dalyatha stehen also für eine ganze Gruppe selbstbewusster Eremiten, die zugleich frei von der festgelegten Regula einer Mönchsbruderschaft, und damit indirekt der disziplinarischen Kontrolle des Episkopats in der Praxis entzogen lebten, dabei das höchste Ideal des ostsyrischen Mönchtums, d.h. das einsame Leben in der Wüste, verkörpernd. Die hohe Wertschätzung des Eremitendaseins wurde sowohl von der großen Mehrheit der Klostermönche als auch von den ostsyrischen Christen überhaupt geteilt, darunter auch von mehreren Katholikoi. Dies alles verlieh dem Eremitentum eine besondere geistliche Autorität, die sich gegenüber der Autorität der kirchlichen Hierarchie und der „Schultheologen“ wie auch der Einflussnahme größerer Koinobien relative Selbständigkeit zu bewahren bestrebt war. Deswegen konnte es unter Umständen zu Spannungen zwischen Eremitentum und genannten Autoritäten kommen.

Allerdings vermag auch der beschriebene Gegensatz zwischen eigenständigem, radikalem Einsiedlertum und kirchlich gebundenem Koinobitertum die hier behandelten Phänomene in ihrer vielfältigen Ausprägung nicht hinreichend zu erklären. Es geht nicht an, die Identität dieser Gruppe ausschließlich an diesem Gegensatz festzumachen: Nach 550 kommt es häufig vor, dass Äbte oder Bischöfe, selbst für die wichtigsten Bistümer, aus dem Eremitentum

gewählt werden, oder umgekehrt, dass hochgeschätzte Äbte oder Bischöfe sich schließlich in die Wüste zurückziehen. Eine klare Grenzlinie ist auch hier nicht auszumachen. Man wird also eine über Jahrhunderte – aus mehrfachen Optionen in Kernfragen der Spiritualität und Theologie, der asketisch-monastischen Disziplin und der Auffassung kirchlicher Autoritäten – eher kontingent zusammengewachsene kollektive Identität annehmen müssen.

Die Frage nach der Auffassung von Autoritätsformen in der Kirche war sehr brisant. Im Zentrum der Verurteilung der „drei Lehrer“ steht der Vorwurf, Joseph habe vertreten, dass wer „*die Gabe des Geistes empfangen*“ will, weg von jeder – selbst von der gottesdienstlichen – Menschenversammlung in „entlegene Orte“ fliehen soll: „*Aber er wusste nicht, dass der Geist auf die Apostel herabkam in Gestalt des Lichtes und am Tage*“.² Die Synode antwortet auf das, was sie als eine klare Anfechtung ihrer Autorität als „Verwalterin des Heils“ empfindet, mit einer Berufung auf das Pfingsten, von dem her sie – über die apostolische Sukzession – ihre Autorität ableitet. Dass jede Autorität innerhalb der Kirche von der Geistesgabe konstituiert ist, wird implizit aber klar vorausgesetzt. Die Joseph hier – höchstwahrscheinlich zu Unrecht – zugeschriebene Abkopplung der Geistesgabe von dem Episkopat bzw. der Kirche als Institution, die ja die Kirche der Städte und des bewohnten Landes ist, kommt für die Synode einem grundsätzlichen Abstreiten ihrer Autorität gleich. Dem stellt sie ihre eigene, nicht asketische oder mystische, sondern heilsgeschichtliche und amtliche Auffassung von der autoritativen Geistesgabe gegenüber. Nicht anders muss Isaaks Aussage, die katholische Kirche stehe auf der höchsten Stufe der psychischen Existenzweise,³ bei Vertretern des Episkopats seiner Zeit aufgenommen worden sein – falls seine Schriften, v.a. der zweite und dritte Teil, überhaupt breit gelesen wurden: Der Empfänger einer Geistesoffenbarung stehe demnach über der institutionellen Kirche, deren Anspruch auf höchste pneumatische Autorität somit untergraben wird.

Könnte man auch hier von der spätantiken Konkurrenz zwischen zwei Führungsmodellen, nämlich dem des episkopalen Kirchenamts und dem des „Heiligen Mannes“, sprechen? Sicher ist jedenfalls, dass sich in diesem Antagonismus um die Autorität der Geistesgabe, die Spannungen im Verhältnis der Autoren der mystisch-eremitischen Tradition zur Amtskirche mit den Auseinandersetzungen des späten 4. Jh.s zwischen „Messalianern“ und Reichskirche

2 Ibn at-Ṭaiyib, *Fiqh an-Naṣraniya*, II. Teil, edd. W. Hoenerbach/O. Spies (CSCO 168/Ar. 19), 187 (dt. Übers.).

3 S. 2.20.18 (Brock 99).

bei allen Unterschieden verbinden – womit sich auch die Wahl gerade der Bezeichnung „Messalianer“ für Erstere erklärt. Es genügt ja nicht allein festzustellen, dass gewisse Häresievorwürfe plakativ eingesetzt werden; es muss auch gefragt werden, warum ein bestimmter häretologischer Stereotyp für eine bestimmte Bewegung auserkoren wird.

Die Annahme, dass hinter den beschriebenen Spannungsverhältnissen ein Gegensatz hinsichtlich der beiden Autoritätsmodelle steht, bedarf einer Präzisierung. Erstens muss gesagt werden, dass sich die „Heiligen Männer“ – oder die Vertreter des mit ihnen verbundenen Autoritätsmodells – der Zeit Isaaks grundsätzlich von ihren im Westen des syrischsprachigen Raumes hervorgetretenen Wegbereitern des späten 4. und 5. Jh.s – wie etwa Symeon Stylites –, die ja bei P. Brown den Prototyp des „Heiligen Mannes“ abgeben,⁴ unterscheiden. Anders als die mächtigen Styliten und Eremiten der damaligen Zeit, erheben sie keinen Anspruch auf kirchenpolitische, geschweige denn weltliche Autorität, auch wenn einige unter ihnen eine solche Rolle gespielt zu haben scheinen – was ihnen die mystischen Autoren sehr verübelten.⁵ Die kirchenpolitische Autorität sowie bestimmte damit verbundene Ausprägungen weltlicher Macht lag fest in den Händen der Bischöfe unter dem Katholikos, der wiederum bereits unter den Sassaniden – eindeutiger dann in frühislamischer Zeit – das unumstrittene, vom nicht-christlichen Staat garantierte Oberhaupt des christianisierten Teiles der Bevölkerung Mesopotamiens und des Irans war. Auch aus diesem Grund wäre ein derartiger Anspruch seitens der „Heiligen Männer“ völlig unrealistisch gewesen.

Die Autorität, die sie für sich (zumindest in ihren Texten) in Anspruch nehmen ist rein geistlicher Natur: Sie betrachten sich als Sprecher einer pneumatischen Stufe der christlichen Existenz, die über der „Geistlichkeit“ der Kirche liegt. Wie Isaak sagt, stehe die „Katholische Kirche“ auf der höchsten Stufe der psychischen Existenzweise. Was darüber hinausgeht, der Bereich des Pneumatischen, des reinen Geistes, sei nur von einer schwindenden Zahl von Einsiedlern, den „Heiligen Männern“, je betreten worden. Demzufolge nehmen diese Männer und die Vertreter ihrer Tradition für sich in Anspruch, theologische Aussagen, praktisch-ethische Regelungen und sakramental-liturgische Ordnungen – die im Rahmen der psychischen Katholischen Kirche eine absolute Gültigkeit besitzen – aus der Autorität des Geistes heraus relativieren zu dürfen, wenn dies notwendig ist.

4 Peter Brown: The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, in: Ders.: *Society and the Holy in Late Antiquity*, New York 1982, 103–152, bes. 109–132.

5 Vgl. Hagman, *The Asceticism of Isaac of Nineveh*, 102–104.

Tatsächlich lassen sich alle strittigen Stellungnahmen, die die Vertreter der charismatischen Tradition des „Heiligen Mannes“ – mehr oder weniger geschlossen – gegen Positionen des Episkopats (oder mit diesem verzahnten Institutionen und Traditionen) bezogen, unter dieser allgemeinen Frontstellung zusammenfassen. Ob es sich um die Behauptung der geistlichen Schriftinterpretation gegenüber der historisch-kritischen Exegese, der mystischen Geisterkenntnis gegenüber der aristotelisch-antiochenischen „Scholastik“ der Schulbewegung, der Freiheit des Einsiedlers gegenüber der kirchenamtlich garantierten Struktur des Koinobiums bzw. der großen Lavra, oder ob es um die Verteidigung der Freiheit des geistlichen Gebets gegenüber dem festen kanonischen Ordo der kirchlichen Liturgie, der Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung (und der daraus folgenden Unvermitteltheit der Sündenvergebung) gegenüber den kirchlichen Vermittlungsstrukturen wie der amtskirchlichen Verwaltung der Absolutionsgewalt, oder der geistlichen Vergöttlichungslehre gegenüber der auf der antiochenischen Unterscheidungschristologie beruhenden Zurückhaltung der Amtskirche bezüglich der Erreichbarkeit christlicher Vollkommenheit in dieser Welt geht: All diese Differenzen lassen sich in der grundlegend unterschiedlichen Auffassung von der Verortung des Pneumatischen, vom Besitz des Geistes zusammenfassen. Dies lässt sich einerseits an den seltenen Äußerungen seitens der Vertreter der Tradition des „Heiligen Mannes“ über die Ursachen der Anfechtungen durch die Amtskirche ablesen, wo diese auf den „Neid“ der Psychiker auf ihre Geistbegabung zurückgeführt wird, andererseits aber – und dort am deutlichsten – an dem Verurteilungsbeschluss der Synode des Timotheos, wo der Anspruch der Gegenseite auf Geistbesitz mit Berufung auf den eigenen „amtlichen“ Geistbesitz grundsätzlich in Frage gestellt wird.

Die Vertreter der Tradition des „Heiligen Mannes“ nehmen stets eine defensive Haltung ein: Weder stellen sie die Autorität der Amtskirche in irgendeiner Weise in Frage – es sei denn, indem sie durch den eigenen Anspruch auf das Pneumatische der Amtskirche diese bestimmte Form der „Geistlichkeit“ implizit absprechen und deren Regelwerk in Bezug auf sich selbst als Pneumatiker relativieren; noch versuchen sie sich, von besagter Relativierung abgesehen, dieser Autorität entschieden zu entziehen. Dies zeigt sich daran, dass mehrere unter ihnen die Bischofsweihe empfangen oder Äbte größerer Mönchsgemeinden wurden, wie umgekehrt mehrere Bischöfe, sogar Katholikoi, die theologischen und geistlichen Traditionen der „Heiligen Männer“ beherzigten, Bischöfe oder Äbte gar ihr Amt zugunsten des Einsiedlerlebens niederlegten.

Die Selbstverteidigung der spezifisch ostsyrischen „Heiliger Mann“-Tradition, mit der wir zu tun haben, war allein darauf ausgerichtet, mit einem gewissen Recht auf theologische und individuelle Freiheit im Rahmen der amts-

kirchlich verfassten ostsyrischen Christenheit weiterhin zu existieren. Ihre relativ freie Theologie ist dabei das sichtbarste Merkmal ihrer „Geistlichkeit“.⁶ In die praktischen Aufgaben der Amtskirche haben sie sich in keiner Weise einmischen, geschweige denn sich als eine ausgesonderte Elite behaupten wollen. Diese defensive Einstellung im Verhältnis zu den Bestrebungen der Hierarchie nach weiter und tiefer greifender Kontrolle zeigt sich auch in der schwankenden Haltung der Hierarchie selbst: Auf anfängliche Anfechtung und offizielle Verurteilung unter Timotheos folgte eine allmähliche Wiedereingliederung, die nicht zuletzt auf das tief verwurzelte Ansehen der „Heiligen Männer“ im Volk, von dem die Verbreitung ihrer Schriften Zeugnis ablegt, zurückzuführen ist.

6 Vielleicht ist diese mystische Theologie auch die Eigentümlichkeit des syrischen Mönchtums überhaupt, wie Claire Fauchon vorschlägt: „[...] *une spécificité du monachisme syriaque serait peut-être à chercher du côté des riches ouvrages des mystiques qui s'élaborent alors pour justifier l'état de solitude [...]* Alors que, dans le monachisme de langue grecque, la vie monastique est conçue comme un état de perfectionnement pour accomplir l'idéal chrétien proposé à tous selon l'idéal des Pères cappadociens, le monachisme syriaque développe des théories différentes, notamment en termes de mystique. La richesse de la tradition mystique syro-orientale semble pouvoir constituer une réponse au prestige énorme que le monachisme égyptien avait gagné dans le monde gréco-romain chrétien au cours des v^e et vi^e siècles [...]“ (Fauchon, *Les formes de vie ascétique et monastique en milieu syriaque*, 60).

TEIL 2

*Der Geist Gottes und der
Mensch bei Isaak von Ninive*



Einleitung

Die innere, persönliche Verbindung des im Intellekt konzentrierten Menschen mit dem Geist Gottes wird bei Isaak in vielfacher Weise zur Sprache gebracht: als Einwohnung des Geistes im Menschen, als Eintreten des Menschen in den Bereich des Geistes, als Überschattung des Menschen durch den Geist, als Erleuchtung, oder auch als gebrannt werden, verwandelt werden, verschlungen werden, getauft werden durch den Geist usw. Die Verbindung mit dem Heiligen Geist ist die letzte und höchste Stufe eines nicht-linearen, durch ständige Rückschläge und Neuanfänge gekennzeichneten Fortschritts auf dem Weg der Askese, der von der Anfängerstufe der körperlichen Askese zunächst zur Stufe der seelischen Askese führt, um dann mit dem Eintritt in den Bereich des Geistes seine – in dieser Welt nur vorläufige – Erfüllung zu finden.

Allerdings beschränkt sich das Wirken des Geistes keineswegs auf diese höchste Stufe, sondern begleitet den Menschen fortwährend. Daher soll das Wirken des Geistes Gottes in seinen variierenden Formen und Rollen auf den verschiedenen Stufen der geistigen Entwicklung des Menschen sowie in seinen verschiedenen – je nach den Facetten des Menschseins, die es jeweils unterschiedlich aufnehmen – Aspekten betrachtet werden.

Das Wirken des Geistes begleitet den nach Gott strebenden Menschen – d.h., unter den Voraussetzungen der theologischen Anthropologie Isaaks,¹ jeden Menschen – auf allen Ebenen seines Lebensweges, selbst im „äußeren“, nicht im engeren Sinne geistigen Leben. Im „inneren“, geistigen Leben setzt das Wirken des Geistes schon bei der gefallenen, in Sünde verstrickten Existenzweise an: Die „inneren Regungen“ der Reue, d.h. die Gabe, aufgrund der Sünde Schmerz zu empfinden, sowie die „inneren Regungen“ des Willens zur Buße, d.h. zur aktiven Abstandnahme von der eigenen Sündhaftigkeit und zur Besserung, sind An-regungen der Gnade des Geistes, die selbst den größten Sündern widerfahren kann.²

Eine Beschreibung des Wirkens des Geistes auf den Menschen bei Isaak muss allerdings, nachdem sie die Abkehr von einem Lebenswandel voller Sünde genannt hat, sogleich auf den Alltag des Asketen übergehen. Isaak hat nichts über den Alltag des Weltlichen, nicht einmal des Klostermonches, geschrieben – auch wenn die Tatsache, dass er über das Leben des „Menschen“ und

1 Vgl. N. Kavvadas, *Some Observations on the Theological Anthropology of Isaac of Nineveh and its Sources*, in: *Scrinium* 4 (2008), 147–157.

2 2.3.3.48 (67^v–68^v).

nicht des „Mönches“ zu schreiben pflegt, nicht als bloßes literarisches Stilmittel zu verstehen ist.

Auf der ersten, „körperlichen“ Stufe steht der Kampf gegen die körperlichen Leidenschaften wie Völlerei und Unzucht im Vordergrund. Hauptmittel der Askese sind hier das Fasten, das laute Lesen von Psalmen und liturgischen Texten im Gottesdienst und in der Zelle, das nächtliche Wachen, ferner die Lektüre der Hl. Schrift und der asketischen Literatur, welche zunächst einmal zur Anhäufung praktischer Kenntnisse über den Kampf gegen die Leidenschaften führen sollen. Das beständige Wohnen an einem Ort (*stabilitas loci*) abseits von der „Welt“, d. h. den von Weltlichen bewohnten Städten und Dörfern, in absoluter Armut und Keuschheit sowie die Befolgung der klassischen Verhaltensregeln des antiken östlichen Mönchtums – höchstens eine Mahlzeit täglich, Beschränkung der verbalen Kommunikation mit Brüdern und Weltlichen auf das absolut Notwendige, Verbot des Lachens, ständige Überwachung der Sinne³ – wird bei Isaak nicht als asketische „Arbeit“ bezeichnet, sondern stellt eine beim Leser als selbstverständlich vorauszusetzende Bedingung dar. Insbesondere werden die Besitzlosigkeit und das ununterbrochene Leben in der Einöde als unverzichtbare Voraussetzungen des Lebenswegs, um den es in Isaaks Schrifttum geht, betrachtet.⁴

Auf der seelischen Stufe steht der Kampf gegen seelische Leidenschaften im Vordergrund, v. a. gegen Hochmut, Ehrgeiz, Unwissenheit. Hauptwaffen sind jetzt die Schriftlektüre und das Gebet in der Zelle; beide sollen zur nächsthöheren Zwischenstufe, dem Wissen über die allumfassende Heilsökonomie Gottes, führen.⁵ Die dritte Stufe, die des Geistes, lässt sich nicht nach demselben Muster beschreiben.

Isaak wiederholt nachdrücklich, dass die Übergänge zwischen den Stufen fließend sind. Obwohl die Tatsache, dass ein Mensch sich jeweils auf einer bestimmten Stufe befindet, das Ergebnis seiner lebenslangen Entwicklung ist und ihn daher nachhaltig prägt, bleibt jede Position innerhalb dieses dreigliedrigen Kontinuums immer eine vorläufige. Denn auch auf der psychischen Ebene sind die körperlichen Leidenschaften nicht restlos eliminiert, so dass die asketischen Praktiken der körperlichen Stufe dort keineswegs aufzugeben, sondern lediglich zu reduzieren sind.

3 2.1.37 (9^{r-v}).

4 1.1 (Bedjan 1–10).

5 Zu den Erkenntnisformen, die dieser Stufe zugeordnet sind, s. P. Bettolo, „Avec la charité comme but“: Dieu et création dans la méditation d’Isaac de Ninive, in: *Irénikon* 63 (1990), 323–345, insbes. 340–343.

Das Betreten der Stufe des Geistes unterscheidet sich vom Übergang von der körperlichen zur seelischen Stufe darin, dass es in einem Zustand der Entrückung geschieht, in dem ein Vorgeschmack der kommenden Welt gegeben wird.⁶ In der diesseitigen Welt kann dieser Zustand nie andauern; seine Unverfügbarkeit entspricht der Unverfügbarkeit des Heiligen Geistes. Das „Geschluckt-Werden“ vom oder „Aufgehen“ im (ܐܠܗܐ) Geist geschieht immer wieder als eine Unterbrechung des Lebens auf der seelischen Stufe, das sozusagen das Alltagsdasein des Pneumatikers darstellt. Zusammen mit allen Lebensvollzügen auf der psychischen Stufe wird dabei auch das Gebet unterbrochen. Das eigentlich unbeschreibbare „Wissen“, das in jener Entrückung vermittelt wird, bezeichnet Isaak mit Evagrius als Schau der Trinität oder als vorläufiges Sein in der kommenden Welt.⁷ Diese beiden Bezeichnungen sind für Isaak gleichbedeutend, denn das Sein in der kommenden Welt besteht in der Schau der Trinität.

6 S.É. Khalifé-Hachem, *La prière pure et la prière spirituelle selon Isaac de Ninive*, in: *Mémorial Mgr Khouri-Sarkis (1898–1968)*, Louvain 1969, 157–173, bes. 163 f.; vgl. L. Abramowski: „Der Stupor, der das Gebet unterbricht“ – Evagrius, *Cent. Suppl.* 30, in Übersetzung, Original (?) und Interpretation, in: M. Tamcke – A. Heinz (Hgg.), *Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartsfrage der syrischen Kirche (... Vorträge des deutschen Syrologen-Symposiums vom 2.–4. Oktober in Hermannsburg)*, Hamburg 2000, S. 15–32, hierzu 25–28; vgl. auch P. Bettolo, „Prigionieri dello Spirito“ – Libertà creaturale ed eschaton in Isacco di Ninive e nelle sue fonti, in: *Annali di Scienze Religiose* 4 (1999), 343–363.

7 2.3.3.48 (67^v–68^v).

Die Geisterkenntnis als Erkenntnis der „neuen Welt“: Zu den schöpfungs- und erlösungstheologischen Voraussetzungen der Pneumatologie

Bevor wir Isaaks Auffassung vom Wirken des Geistes auf den Menschen als einer in sich differenzierten allumfassenden Erkenntnismitteilung betrachten, muss einerseits erläutert werden, was Isaak mit „neuer Welt“, der Unterweisung des Menschen über diese neue Welt Gottes und der dabei vermittelten „Erkenntnis“ meint. Diese Begriffe bzw. Junktionen sind für Isaaks Theologie grundlegend, da sie den seins- und heilsgeschichtlichen Großrahmen abstecken, innerhalb dessen seine asketische Lehre vom Geistlich-Werden des Menschen erst nachvollziehbar wird. Andererseits müssen auch die z. T. von der dogmatischen Überlieferung seiner Kirche übernommenen trinitätstheologischen Voraussetzungen der Rede Isaaks vom offenbarenden, schützenden, erleuchtenden, lebensspendenden, vergöttlichenden Wirken des Heiligen Geistes auf den Menschen im Voraus freigelegt werden.

1 Menschliches Sein und „Zwei-Welten-Lehre“

Die Existenz des Menschen sowie die der Engel ist erst auf Grund der Unterscheidung zwischen dieser und der neuen, kommenden Welt angemessen, d. h. deren Erkenntnis durch Gott so weit wie möglich entsprechend, zu verstehen. „Diese Welt“ ist die Welt, in der sich der Mensch vorfindet, in die er von Gott aus dem Nicht-Sein ins Sein „zunächst“ gebracht worden ist.¹ Die „neue Welt“ ist die Welt des „neuen Lebens“ nach der Auferstehung des Menschen. Sie ist von Gott vor aller Zeit für die, die Ihn lieben, vorbereitet und in Christi Auferstehung verwirklicht worden.

Die Diskontinuität zwischen den beiden Welten wird von Isaak in mehreren Anläufen, unter jeweils unterschiedlichem Blickwinkel, herausgearbeitet. Diese Welt ist materiell bzw. in der Materie befindlich und lässt sich durch

1 2.3.2.84 (56^{r-v}); 2.2.4 (19^v–20^r).

die Sinneswahrnehmung und durch den Verstand (d. h. das diskursive Denken) erkennen, während die neue Welt – gerade als Welt des Geistes par excellence – übermateriell und geistig ist. Daher lässt sich die neue Welt nur durch die Offenbarung des Geistes an einen gereinigten Intellekt² erkennen; den vielfältigen, anzuzweifelnden „Ansichten“ dieser Welt wird die eine „genaue Erkenntnis und Theorie“ der neuen Welt gegenübergestellt.³

Daher gibt es in „dieser Welt“ den Körper sowie die körperliche Sinneswahrnehmung zusammen mit dem diskursiven Verstand, in der neuen Welt aber – mit Isaaks Worten – die „nicht-zusammengesetzte Vernünftigkeit“ oder den „gereinigten Intellekt“, d. h. die überdiskursive, unmittelbare Noesis, die privilegierten Erkenntnis- und zugleich Seinsweisen des Menschen. Genauer gesagt ist die Erkenntnis der neuen Welt nicht die Realisierung einer dem Menschen eigenen Erkenntnismöglichkeit, sondern wird vielmehr in einer radikalen Übersteigung des menschlichen Erkenntnisvermögens geschenkt, da es sich dabei nicht bloß um die erkennende Betrachtung (Theoria) des Seienden, die der geschaffenen Vernunft von Natur zugänglich ist, sondern um (einen Vorgriff auf) die „Schau der Trinität“ handelt.⁴

Dementsprechend wird der Weg des Menschen in „dieser Welt“ – zumindest nach seiner Selbstwahrnehmung – stets von der Anstrengung des eigenen, ihm von Natur aus gegebenen freien Willens mitgeleitet, auch wenn diese Anstrengung vom Dabei-Sein der Gnade niemals zu trennen ist. Dagegen wird in der „neuen Welt“ das gesamte menschliche Dasein allein vom Geist Gottes gelenkt.⁵ Auch aus diesem Grund sind in dieser Welt reale Unterschiede im

2 In dieser seiner höchsten Funktion wird der reine Intellekt auch als nicht-zusammengesetzte Vernünftigkeit, d. h. überdiskursive, unmittelbar/intuitiv erfassende Vernunft (Noesis), umschrieben.

3 2.3.2.84 (56^{r-v}); vgl. 2.3.3.49 (68^v–69^r), wo die dieser Welt entsprechenden vielen Theoria-Erkenntnisse über körperliche und geistige Dinge der einen Erkenntnis des Einen, die der neuen Welt zugeordnet ist, gegenübergestellt werden.

4 S. 2.3.3.48 (68^v): Über die zwei Erkenntnisarten, welche die Reinheit (des Intellektes) überragen: „Die eine von ihnen [ist] die natürliche Seinsweise (κατάστασις); und die Grenze der gesamten Erziehung, die von ihnen (sc. den Engeln) her [kommt], [reicht] bis zu dieser Stufe. Jene, die über diese [erhaben] ist, wird genannt ‚Schau der Heiligen Dreifaltigkeit‘; gerade diese ist die Grenze der Offenbarungen der Erkenntnis, und in dieser ist die gesamte Bewegtheit des Königreichs des Himmels, in den Engeln sowie in den Menschen.“ .ԹԵՄԱՆ ԹԻԱՅԻՒԹ ԲԱՆԻ ԿԱՆ ԿԻՅԹԻԱՆ ԱՆՆ ԼԵՂՆ ԵՄ : ԿԱՆ ԿԱՅԻԼԻ ԿԱՆՆ ԶԱՄԱՆՆ ԹԻԱԿԻԾԻ ՎԵՂՆ ԿԱՆՈ ՎԵՂ ԿԱՆՆ ԽԻՆ : ԹԻԱՆՆ ԿԱՅԻԼԻ ԿԱՆՆ ԵՄ , ԵՄՆ : ԹԻԱՆՆ ԹԻԱԿԻՄԵԼԻՆ ԹԻԱՆ .ԿԱՅԻՅԻԱ ԿԱԿԵԼՆԱ ԿԱՆՆՆ ԹԻԱԿԵԼՆԱ ԹԻԱԿԱՆՆԻԾԻՆ

5 S. z. B. 1.22 (Bedjan 170); vgl. w. u., XY.

Grad an Tugendhaftigkeit und Gotteserkenntnis zwischen den Menschen vorhanden, während in der neuen Welt diesbezüglich absolute Gleichheit herrscht.⁶

Die Unterschiede zwischen dieser und der neuen Welt betreffen primär den Status und die Beschaffenheit menschlichen Erkenntnisvermögens. Darüber hinaus ist eine Reihe von weiteren Unterschieden zu konstatieren, welche die (im ontologischen Sinne gemeinte) Grundbefindlichkeit des Menschen, sein Erfüllt- oder Nicht-Erfüllt-Sein betreffen:

Das physisch Stoffliche überhaupt, und damit die Stofflichkeit des menschlichen Körpers samt seines natürlichen Angewiesenseins auf Nahrung und der Vermehrung durch Kinderzeugung – „Die Existenzebene, die wir mit den Tieren teilen“ –, ist der Existenzweise des Menschen in dieser Welt zugeordnet und dazu bestimmt, bei der Einführung ins Auferstehungsleben der neuen Welt abzufallen.⁷

Im Ganzen gesehen ist die neue Welt dieser Welt unendlich überlegen, vergleichbar einem Schloss gegenüber einer ärmlichen Kammer.⁸ Die neue Welt ist „himmlisch“, während diese Welt „fleischlich“ ist. Geschieht in der neuen Welt die Vergöttlichung des Menschen, die wahre Erfüllung seiner im Schöpfungsakt angelegten Gottebenbildlichkeit, so „*vermehrten sich*“ in dieser Welt die „*Früchte der Zerstörung*“. „Hier“ kann der Mensch nur auf sein Verderben warten.⁹ Diese Welt ist eine Welt des Herumirrens und der Betrübnis, der ständigen Veränderungen und Umschläge, wogegen die neue Welt eine von Trübsal unberührte Welt der Herrlichkeit, der unveränderlichen, unendlichen Seligkeit ist.¹⁰ Die menschliche Natur ist in dieser Welt („*in dieser ersten Phase des Weges der Schöpfung*“ – in der „*jetzigen Schöpfung*“) von Unstetigkeit, Schwäche, grundsätzlichen Unzulänglichkeiten, Krankheiten gezeichnet,¹¹ wohingegen sie in der neuen Welt mit den Gaben der „*Geistlichkeit und Unsterblichkeit, Sorglosigkeit und Leidenschaftslosigkeit, der inneren Geheimnisse und himmlischen Wohnstätte*“, welche jetzt nur den Engeln zukommen, beschenkt werden soll.¹² Schließlich und vor allem ist die diesseitige menschliche Existenz

6 2.3.3.49 (68^v–69^r).

7 2.2.4 (19^v–20^r).

8 2.3.2.84 (56^{r-v}).

9 Ebd.; 2.3.3.70 (74^v–75^r).

10 2.3.3.69 (74^v); 2.3.1.92 (34^r).

11 2.3.4.87–89 (105^{r-v}).

12 2.3.4.87 (105^{r-v}). Damit wird allerdings die – von Gott geschaffene – natürliche Seinsweise des Menschen in dieser Welt nicht gänzlich abgewertet: Sie kann als Objekt einer bewundernswürdigen Theoria bezeichnet werden, und der Mensch ist – in dieser seiner

Strafe für oder eine Folge des Sündenfalls wie die Sterblichkeit: Der Mensch war ja von vornherein dafür geschaffen, die ganze Erde – und nicht nur das Paradies, das laut Isaak ein kleiner Teil derselben gewesen sei – zu bewohnen.¹⁶

Die Seinsweise dieser Welt in ihrer Gegensätzlichkeit zur neuen Welt setzt also schon bei der Schöpfung und nicht erst beim Sündenfall ein. Damit ist der erste tiefe Einschnitt im Laufe der Schöpfungsgeschichte erst durch den Anbruch der neuen Welt in dieser Welt gegeben, d. h. durch die Auferstehung Christi, die die erste Verwirklichung der jener Welt zugeordneten Seinsweise ist. Seit der Auferstehung des „Erstgeborenen von den Toten“ ist der Tod als Inbegriff der Seinsweise dieser Welt „leichter“ geworden, und zwar nicht nur für die Christen, sondern auch für die Heiden.¹⁷ Mehr noch: Nach Christi Auferstehung ist der Tod zum Eingangstor in die neue Welt geworden.¹⁸

Einen weiteren, noch in dieser Weltzeit zu erwartenden Einschnitt im Verlauf der Heilsgeschichte – die Wiederkunft Christi, die allgemeine Auferstehung, das jüngste Gericht – thematisiert Isaak nicht. Nur vereinzelte Bezugnahmen und Andeutungen, die meist in seinen Gebetstexten vorkommen,¹⁹ bezeugen, dass er diese selbstverständlichen eschatologisch-apokalyptischen Vorstellungen geteilt hat, auch wenn er sie einer vom buchstäblichen Wortlaut befreiten Interpretation unterzogen hat. Der in seiner Kirche umstrittenen Frage nach dem Zwischenzustand der Seelen der Verstorbenen bis zur allgemeinen Auferstehung schenkt er ebenfalls nur begrenzte Aufmerksamkeit.²⁰

16 2.39.4 (Brock, 153f.). Seltsamerweise steht hier Isaaks exegetische Annahme, dass das Paradies ein kleines Segment der Erdoberfläche sein soll, in Widerspruch zu Theodors Meinung, das Paradies sei eben kein kleines Segment der Erdoberfläche [*La Chaîne sur la Genèse. Édition intégrale*, ed. Françoise Petit, vol. 1, Chapitres 1 à 3 (Traditio Exegetica Graeca 1), Louvain 1991, S. 160, 2–5 (230: ad Gen. 2,8)]. Handelt es sich hier um eine bewusste Distanzierung Isaaks von der exegetischen Autorität des Interpreten, oder um die Folge einer Fehlübersetzung der Theodor-Stelle ins Syrische?

17 2.11.8 (Brock, 45); 2.3.3.75 (76^{r-v}) [vgl. S. Rejak: Exclusiveness and Freedom – Critique of Christian Exclusivity in Eschatological Perspective by Isaac the Syrian, in: Ulrike Link-Wieczorek (Hg.), *Häuser ohne Fenster? Zum Verständnis christlicher Exklusivitätsaussagen* (BÖR 77), Frankfurt a. M. 2005, 158–174].

18 2.3.3.69–75 (74^v–76^v), bes. 73 (75^v–76^r).

19 S. z. B. 2.1.92–94 (18^v).

20 An einer Stelle geht er auf die Frage explizit ein; hier widerspricht er der (später durch die Timotheos-Synode von 786/790 offiziell sanktionierten, s. Ibn at-Ṭaiyib, *Fiqh an-Naṣra-niya*, 11. Teil, edd. W. Hoenerbach/O. Spies, CSCO 167/Ar. 18, 186) These von der absoluten Empfindungs- und Bewusstseinslosigkeit der Seelen der Verstorbenen bis zur allgemeinen Auferstehung (s. 2.3.3.76–77, 76^v–77^r). Gerade wegen ihres abweichenden Charakters wurde genannte These – trotz ihrer marginalen Stellung in Isaaks Denken – später als cha-

Dies ist aber nicht deswegen so, weil in Isaaks Denken die eschatologische Erwartung abgeschwächt wäre. Im Gegenteil ist in der Anspannung dieser Erwartung einer der wichtigsten Anstöße für seine Theologie überhaupt zu sehen. Allerdings erscheinen bei Isaak die mit der eschatologischen Erwartung verbundenen heilsgeschichtlichen Vorstellungen in einer spiritualisierten Form, die mit den genannten neutestamentlichen Vorstellungen erst über eine geistliche Schriftinterpretation zu vereinbaren ist. Dieser Umformungsprozess lässt sich aber hier nicht nachzeichnen, da dies den Rahmen der hier zu bearbeitenden Fragestellung sprengen würde. Es reicht festzustellen, dass in der geistlichen Periodisierung der Heilsgeschichte, die Isaak von Theodor von Mopsuestia übernommen hat, nur zwei gegensätzliche Größen – nämlich diese Welt gegenüber der neuen – wirklich relevant sind. Die Zäsur oder der Übergang zwischen beiden liegt in der Auferstehung von den Toten.²¹

Angesichts dieser Grundannahmen Isaaks zum Verursachungsverhältnis zwischen Sündhaftigkeit und Sterblichkeit, den beiden prägenden Merkmalen der Seinsweise des Menschen in dieser Welt, stellt sich die Frage, ob nicht letztlich Gott selbst für den Sündenfall und somit für alle Übel dieser Welt verantwortlich gemacht wird. Isaak scheint diese Konsequenz seiner Grundannahmen zu ahnen, wenn er auf die Frage eingeht, warum Gott die Menschen nicht direkt in die neue Welt hinein geschaffen hat;²² er bleibt aber ganz auf dem Boden der traditionellen Verantwortungszuweisung: An der Sünde ist der Mensch allein schuldig, während von Gott nur die Gnade der Sündenvergebung ausgeht. Er erklärt aber nicht, warum seine Zurückführung der Sünde auf die ursprüngliche Sterblichkeit des Menschen diese traditionelle Schuldzuweisung nicht aufhebt. Er sagt sogar, dass Gott bei seinem Schöpfungsakt für den Menschen sowie für seine ganze Schöpfung nicht „etwas Anderes“, also keine ungestörte Sündlosigkeit, gewollt habe.²³ Er hat den Menschen in vollem Wissen über dessen künftigen Sündenfall und über das Verderben, in das dieser der Sünde wegen stürzen würde, geschaffen²⁴. Dies bedeutet, dass Er

rakteristisch für seine Theologie betrachtet [s. Ibn as-Salt: *Traité religieux, philosophiques et moraux, extraits des oeuvres d'Isaac de Ninive* (VIIe siècle), ed. P. Spath, Le Caire 1934, 78].

21 Vgl. etwa 2.3.3.1;6;9;11 (59^r–60^v) zusammen mit 2.3.3.69–78 (74^v–77^v).

22 2.3.4.88 (105^v–106^r).

23 2.3.4.89 (106^r–107^r).

24 2.38.2–3 (Brock 148f.); 2.3.3.70 (74^v–75^r). Die Lehre Isaaks über Sünde und Erlösung in der Heilsgeschichte Gottes mit seiner Schöpfung ist besonders facettenreich. Sie bleibt nicht bei ihrer vordergründigen Widersprüchlichkeit stehen, sondern versucht durch eine Reflexion über das Wechselverhältnis zwischen menschlichem und göttlichem Willen,

Als Erziehungsanstalt trägt diese Welt bei Isaak folgende Merkmale:²⁹ Der Bildungsprozess umfasst die gesamte Schöpfung. Dies bedeutet einerseits, dass alle Übel, Schwächen, Unzulänglichkeiten, alle Sündhaftigkeit dieser Welt in der göttlichen Pädagogik mit eingeschlossen sind,³⁰ andererseits, dass alles Seiende ein Symbol ist, das in jeweils unterschiedlicher Art auf die neue Welt hinweist.³¹ Wie ein Lehrer seinen kleinen Schülern zunächst die einzelnen

(ed.): *Johannes von Apamea: Sechs Gespräche mit Thomasios, der Briefwechsel zwischen Thomasios und Johannes und drei an Thomasios gerichtete Abhandlungen* (PTS 11), Berlin/New York 1972, 21–23 (das dritte Gespräch mit Thomasios); ebd., 59–66 (das fünfte Gespräch mit Thomasios)].

- [illegible]

Buchstaben beibringt, um erst danach mit ihnen das Lesen von ganzen Sätzen zu üben, so lehrt auch Gott den Menschen durch die symbolhaften Dinge dieser Welt gleichsam die Elemente der „nachher“ zu vermittelnden Erkenntnis der neuen Welt.³² Dabei werden jedem einzelnen Menschen genau diejenigen Erkenntnisinhalte mitgeteilt, die dieser – seinem geistigen Niveau entsprechend – zu erfassen vermag. Auch die spezifische Form der Erkenntnisvermittlung – sei es durch die Sinneswahrnehmung, durch den Verstand oder die Noesis – ist dem geistigen Niveau des Rezipienten genau angepasst.³³

Die Vermittlung von Gotteserkenntnis ist das Ziel des Schöpfungsaktes, oder der Sinn des Vorhandenseins dieser Welt und zugleich der Sinn der Menschwerdung des Sohnes und Seines Leidens. Somit ist die Vermittlung von Gotteserkenntnis der Inhalt der Heilsveranstaltung Gottes in der Schöpfung und damit die Grundform Seines Wirkens in dieser Welt. Dieser Grundsatz des Denkens Isaaks wirft vorerst zwei Fragen auf: Zum einen, wie das erkenntnisvermittelnde innerweltliche Wirken Gottes rücksichtlich der Unterscheidung zwischen drei Personen oder Hypostasen im göttlichen Wesen bei ihm aufgefasst wird, zum anderen, welcher Erkenntnisbegriff vorausgesetzt wird.

Syr. 94, Louvain 1962, 83; vgl. Susan Ashbrook Harvey: Embodiment in Time and Eternity: a Syriac Perspective, in: *SVTQ* 43/1 (1999), 105–130, hierzu 110 f.).

32 2.2.5 (20^r); dasselbe Bild kommt bei Evargios vor, Cap. Gnost. 111.57 (Guillaumont, PO 28, 120).

33 2.3.1.11–12 (21^v–22^r); 2.3.3.59–60 (71^v–72^r).

Trinitarische Rückkoppelung des Wirkens des Geistes auf den Menschen

Der Heilige Geist ist bei Isaak das primäre Subjekt eines unmittelbaren, Erkenntnis gewährenden Wirkens auf den Menschen. Die Mehrheit seiner vielfältigen Beschreibungen des Wirkens des Geistes auf den Menschen ließe sich unter der Rubrik „Vermittlung von Erkenntnis“ subsumieren. Der Rezipient dieser Erkenntnisvermittlung ist der Intellekt, der bei ihm stellvertretend für den ganzen Menschen, insofern dieser Gott gegenüber steht, genannt wird. Daher kommt für unsere Fragestellungen denjenigen Passagen seiner Schriften ein besonderer Stellenwert zu, die dieses erkenntnisvermittelnde Wirken des Geistes als solches zum Ausdruck bringen: Der Heilige Geist ist der Lehrer der unsichtbaren, mystischen Kunst der Askese;¹ Sein Einwohnen im „einfachen“ Herzen kommt der Vermittlung der Gotteserkenntnis gleich;² der Geist „zeichnet“ (ܝܨܝܢ) in mystischer Weise die Erkenntnis der „Geheimnisse Gottes“ und Seiner neuen Welt auf den Intellekt des Menschen.³ Im Unterschied zu allen anderen, partiellen Offenbarungen, die durch Engel vermittelt sind, wird diese eine Offenbarung der wahren Erkenntnis über Gott und über Seine neue Welt, die eine einzige Erkenntnis ist, unmittelbar vom Geist dem menschlichen Intellekt allein eingegeben.⁴

Das Verhältnis zwischen Dreiheit der Personen und Einheit des Wesens im Wirken Gottes nach Außen wird bei Isaak – wie in der ostsyrischen Mystik überhaupt – nicht eigens thematisiert. Die grundsätzliche Einheit des Wirkens der Gottheit nach Außen⁵ wird jedoch stets vorausgesetzt. So kann Isaak die-

1 2.1.9 (4^r); vgl. Evagrius, Cap. Gnost. 111.51 (Guillaumont, PO 28, 118), wo der Geist ebenfalls als Lehrer der Vernunftwesen, und zwar in Abgrenzung von aller durch Sinneswahrnehmung vermittelten Belehrung, dargestellt wird.

2 2.3.2.59 (49^{r-v}).

3 2.3.3.56 (69^v–70^r).

4 2.3.3.48–49 (67^v–69^r).

5 Obwohl Isaak oft auf der Basis der Unterscheidung zwischen Gottes Selbstbezogenheit und Gottes Weltbezogenheit schreibt, weist er an einer Stelle die Verwendung der Präpositionalbestimmung „nach Außen“ bei Gott als sinnlos zurück [s. 2.10.22 (Brock 36): „Weder außen noch innen wird von Ihm ausgesagt“ ܡܗܠܐ ܠܗ ܕܡܝܬܪܝܢܐ ܡܝܬܪܝܢܐ ܡܝܬܪܝܢܐ].

weist.¹⁰ So wird der Sohn oft als Subjekt der Geistlich-Machung des Menschen dargestellt;¹¹ man könnte sagen, dass Er derjenige ist, von Dem das ökonomische Wirken des Geistes ausgeht. Allerdings erscheint der Geist auch oft als gleichsam autonomes Subjekt Seines eigenen Wirkens, als Gabe und Geber zugleich. Es lässt sich also sagen, dass in Isaaks implizitem Verständnis vom Verhältnis zwischen Einheit des Wesens und Dreiheit der Personen im Wirken Gottes beide traditionellen Möglichkeiten der Zuordnung, nämlich die Behauptung der im einen Wesen begründeten Einheit des göttlichen Wirkens und die Zuteilung von spezifischen Wirkungsformen an die Personen, miteinander verbunden werden, und zwar ohne dass die eine Möglichkeit der anderen übergeordnet wäre. Weiterführende Reflexionen über die Vereinbarkeit beider Zugänge bleiben bei Isaak aus.

1 Die „antiochenische“ Unterscheidung zwischen Wesen und Wirken Gottes bzw. des Geistes bei Isaak

Es ist allerdings sehr bemerkenswert, dass Isaak als Einziger – soweit ich das überblicken kann – unter den ostsyrischen Mystikern ein weiteres Element der im Verlauf der großen Auseinandersetzungen des 4. und 5. Jh.s von den griechischen Vätern entwickelten trinitätstheologischen Begrifflichkeit, nämlich die – der Sache nach in seiner Pneumatologie ohnehin implizite – Unterscheidung zwischen immanentem Wesen und ökonomischem Wirken (oder Gnade) der Dreifaltigkeit, auch explizit übernommen hat.¹²

Zum Sohn als Subjekt der Überscattung s. 2.5.22 (Brock 12): „*Christus [...] ziehe mich mit jener Kraft an, die die Heiligen überschattet hat*“ אַחֲרָיְכֶם כְּכֹחַ הַאֲשֵׁר בְּאַחֲרָיְכֶם ... כְּכֹחַ הַאֲשֵׁר בְּאַחֲרָיְכֶם; 2.5.26/28 (Brock 13 f.); 2.3.2.54 (47^v): „*Bis wir vom Wirken der Sünde gereinigt worden sind, nimmt das Wirken des Geistes der Heiligkeit nicht Wohnung in uns, [um] uns zu Gefäßen der Heiligkeit zu machen, so dass der Herr uns überschattet.*“ חַבְדוּתָא דְּקִדְּשָׁה לֹא מְגֻרָא בְּנַפְשָׁנוּ וְנִמְלֵךְ עָלֵינוּ כְּעֵין אֱלֹהֵינוּ אֲנִי וְאַתָּה אֲנִי וְאַתָּה אֲנִי An dieser Stelle lässt sich beobachten, wie im Geistlich-Werden das Wirken des Geistes mit dem Wirken des Sohnes innerlich verzahnt ist; dazu vgl. auch 2.3.2.55 (47^v–48^v), wo die Wirkweisen Christi, des Geistes und „Gottes“ (des Vaters?) als miteinander unzertrennlich verwoben dargestellt werden. Der Gedanke der Einheit des göttlichen Wirkens liegt diesen Texten offensichtlich zugrunde.

11 2.1.84 (17^v); 2.1.75 (15^v); 2.5.5–6 (Brock 6).

12 Diese Unterscheidung, die ein wichtiges Element der Trinitätslehre der Kappadozier darstellt [s. Dorothea Wendebourg, *Geist oder Energie – Zur Frage der innergöttlichen Verankerung christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie* (Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie 4), München 1980, 199–233], ist in der dog-

identisch oder eine notwendige und ausreichende Voraussetzung des Letzteren ist: Das Wirken (oder die Gnade) des Geistes vermittelt den Menschen das Wirken der Dreifaltigkeit als etwas, was in ihm selbst inwendig ist; denn das Wirken des Geistes ist mit dem Wirken des einen göttlichen Wesen (auf der Natur-, wenn auch nicht auf der Personenebene) real identisch, und somit auch dem Vater und dem Sohn zuschreibbar.

Diese Unterscheidung zwischen Wesen und Wirken oder Gnade hat Isaak von Theodor von Mopsuestia übernommen. Letzterer führt diese Unterscheidung ein in den letzten Kapiteln seines (nur in syrischer Übersetzung überlieferten) pneumatologischen Werkes *Disputatio cum Macedonianis* sowie in einem im Original erhaltenden Fragment seines christologischen Traktates *De incarnatione*.¹⁸ Im erstgenannten Werk nimmt Theodor die in Rede stehende Unterscheidung im Zuge seiner Widerlegung pneumatomachischer Einwände vor.¹⁹ Diese Einwände beriefen sich auf Bibelstellen, in denen vom Geist Gottes auf den ersten Blick entweder als einer bestimmten, im Moment ihrer Verleihung an die Apostel entstandenen Kraft (Joh 16,26; Joh 7,39)²⁰ oder als einer ihrem Empfänger völlig verfügbaren Gabe die Rede war (1Thess 5,19–20).²¹ Dem pneumatomachischen Argument zufolge sollen genannte Schriftstellen den Geist Gottes als Geschöpf ausweisen. In Theodors Interpretation sind dieselben Stellen jedoch ausschließlich auf die Gnade und nicht auf die göttliche Hypostase des Geistes zu beziehen. Letztere lässt sich weder zu einem bestimmten Ort senden (vgl. Joh 16,26; Joh 7,39), da sie das All immerwährend durchdringt, noch von irgendjemandem beeinträchtigen (vgl. 1Thess 5,19–20), da Gott grundsätzlich leidensunfähig ist. In seinem Kommentar zu den er-

18 Dieses Fragment ist dem 7. Buch des Traktats zuzuordnen (Till Jansen: *Theodor von Mopsuestia – De incarnatione* (PTS 65), Berlin/New York 2009, 236–241).

19 Zu Aspekten der Pneumatologie Theodors von Mopsuestia s. P. Bruns, *Den Menschen mit dem Himmel verbinden – Eine Studie zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia* (CSCO Subs. 89), Louvain 1995, 259–290; H.B. Swete: *On the History of the Doctrine of the Procession of the Holy Spirit from the Apostolic Age to the Death of Charlemagne*, Cambridge/London 1876, 138–140; Robert Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste* (Studi e Testi 141), Vatikan 1948, 106–109; Luise Abramowski, Zur Theologie Theodors von Mopsuestia, in: *ZKG* 72 (1961), 263–293, insbes. 291 f.; Joanne E. McWilliam Dewart, *The Theology of Grace of Theodore of Mopsuestia*, Washington 1971, 132–151; J.M. Lera, „Y se hizo hombre“ – *La economía trinitaria en las catequesis de Teodoro de Mopsuestia*, Bilbao 1977, 247–293; Giuseppe Ferraro: L'esposizione die testi pneumatologici nel commento di Teodoro di Mopsuestia al Quarto Vangelo, in: *Gr.* 67 (1986), 265–296.

20 S. Disp. c. Mac. 25 (665–666).

21 S. Disp. c. Mac. 26 (666).

wähnten Stellen aus dem Johannesevangelium identifiziert Theodor sowohl den Parakleten als auch den „Geist der Wahrheit“ mit der Gnade des Geistes.²² Auf Basis dieser seiner Interpretation versucht er anhand der vorgenommenen Unterscheidung zwischen Hypostase und Gnade des Geistes zu erklären, warum der johannäische Christus sagen kann, dass der „Geist der Wahrheit“ (d.h., für Theodor, die Geistesgnade) vom Vater ausgeht, obwohl bei Paulus der Geist selbst der Geber Seiner Gnade ist (2 Kor 12,4–11). Dies ist nur möglich, so Theodor, weil der Heilige Geist seinerseits vom Vater ausgeht, so dass man die Gnade des Geistes auch als vom Vater – indirekt – ausgehend betrachten kann.²³

Es lässt sich beobachten, dass Isaak in mindestens einem Fall den johannäischen Paraklet nach Theodor mit der Geistesgnade identifiziert. Im 51. memra des ersten Teiles seiner Werke schreibt er nämlich, die Einführung in die pneumatistische Existenzweise schildernd, dass der Initiierte erst im Moment seiner Initiation wahrnimmt, dass eine göttliche Kraft schon immer in ihm gewohnt hat. Diese göttliche Kraft ist, so Isaak, der Paraklet.²⁴ Vor dem Hintergrund der im memra 3.8 explizierten Unterscheidung zwischen göttlichem Wesen und Wirken wird man diese Aussage nun dahingehend interpretieren müssen, dass hier mit Paraklet das Werk, oder die Gnade, des Geistes im Unterschied zum Geist selbst gemeint ist.

22 Disp. c. Mac. 25–27 (665–667); vgl. Ders.: *Commentarius in Evangelium Iohannis Apostoli*, ed. J.-M. Vosté (CSCO Syr 62–63), Louvain 1940, 115; Ders.: *Catechetical Commentary on the Nicene Creed*, ed. Alphonse Mingana (WoodSt 5), Cambridge 1932, 107 f.; vgl. Ferner Ferraro, *Lo Spirito Santo nel quarto Vangelo*, 80; Daniel A. Keating: „Pues el Espíritu no había sido dado aún“: Jn 7,39 en Teodoro de Mopsuestia Agustín y Cirilo de Alejandría, in: *Augustinus* 52 (2007), 113–119, hierzu 113 f. Diese Unterscheidung Theodors im Rahmen der Lehre von der göttlichen Einwohnung ist, wie Keating zeigt, kein Gemeingut der patristischen Johannesexegese – Cyrill von Alexandrien schreibt sogar, offenbar in bewusstem Gegensatz zu Theodor, dass Joh 7,39 auf „die Natur sowie das Wirken des Heiligen Geistes“ (τὴν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος φύσιν τε καὶ ἐνέργειαν) zu beziehen ist (*Sancti patris nostri Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini in d. Joannis Evangelium*, ed. P.E. Pusey, Bd. 1, Oxford 1872, 690–694); zu dieser Differenz zwischen Theodor und Cyrill s. Abramowski, *Zur Theologie Theodors von Mopsuestia*, 283–293; G.M. de Durand: *Cyrille d'Alexandrie, Dialogues sur la Trinité VI–VII* (SC 246), Paris 1978, 278 (Anm.). Dieselbe Unterscheidung ist von anti-cyrlilianischen Antiochenern übernommen worden (so z.B. bei Theodoret; s. Ignazio Sanna, *Spirito e grazia nel „Commento alla lettera ai Romani“ di Teodoreto di Ciro e sua dipendenza, in quest'opera, da Giovanni Crisostomo e Teodoro di Mopsuestia*, in: *Lateranum* 48 (1982), 238–260, hierzu 257–258).

23 Disp. c. Mac. 27 (667, 9–12).

24 S. Bedjan 377.

Im bereits erwähnten Fragment aus *De incarnatione* behandelt Theodor ein Problem, das der im memra 3.8 aufgeworfenen Frage sehr ähnlich ist: Wie wohnt Gott im Menschen ein?²⁵ Während in der ersten Hälfte des Fragmentes das handelnde Subjekt Gott ist – ohne Rücksicht auf eine bestimmte göttliche Person –, wird in der zweiten Hälfte das Subjekt der Einwohnung mit dem Heiligen Geist identifiziert.²⁶ Dies stimmt mit einschlägigen Formulierungen der *Disputatio cum Macedonianis* überein. In unserem Fragment nimmt Theodor jedoch eine weitere terminologische Unterscheidung zur Beschreibung der göttlichen Einwohnung im Menschen vor: Gottes Einwohnung in den Heiligen, behauptet Theodor, lässt sich weder Seinem Wesen noch Seinem wesensmäßigen Wirken zuschreiben, da beide Größen gleichermaßen unumgrenzbar und allgegenwärtig sind. Gottes „selektive“ Einwohnung in den Heiligen ist vielmehr allein Seinem Willen, Seinem Wohlwollen (εὐδοκία) zuzuschreiben.²⁷

Isaaks memra über die Einwohnung des Geistes in den Heiligen weist – neben bedeutenden Unterschieden – einige bemerkenswerte Ähnlichkeiten zu den Ausführungen Theodors auf: a) Beide Texte stellen sich dieselbe Frage. Ferner lehnen beide gleich zu Beginn ein Verständnis von der Einwohnung Gottes in den Heiligen dem Wesen bzw. der Natur nach ab, und zwar mit demselben Argument: Gottes Wesen ist unumgrenzbar (ἀπερίγραφος – ܐܦܝܪܝܓܪܫܐ), Er lässt sich daher nicht in einzelnen Menschen einschließen, da Er wesensmäßig überall präsent ist. b) In beiden Texten sind die möglichen Alternativen, die Einwohnung Gottes in den Heiligen Seinem wesensmäßigen Wirken (ἐνέργεια – ܐܢܝܪܝܐ) oder Seinem Willen (θέλησις – ܬܠܝܬܐ) bzw. Seiner Gnade zuzuschreiben. c) Eines der sehr wenigen Schriftzitate, die im Fragment aus *De Incarnatione* vorkommen,²⁸ namentlich 2 Kor. 6,16 (vgl. Lev 26,11–12): „Ich werde in ihnen wohnen und in ihnen wandeln“, erscheint auch in memra 3.8.²⁹ d) Schließlich ist in allen Aussagen der Texte, die eine abzulehnende oder anzunehmende Antwort auf die Frage nach der genauen Zuschreibung (Wesen, Wirken oder Willen/Gnade) des göttlichen Einwohnens formulieren, stets Gott ohne Rücksicht auf eine göttliche Person das syntaktische Subjekt der Einwohnung – auch wenn beide Autoren das Einwohnen andernorts primär dem Heiligen Geist und (an zweiter Stelle) dem Sohn zuschreiben.

25 S. Jansen, 236,2 (die Frage lautet: ὅπως ἡ ἐνοίκησις γίνεται).

26 Vgl. Jansen, 237,8–239,95 mit Jansen, 240,2–241,37.

27 Jansen, 238,36–41.

28 Jansen, 237,10–11.

29 3.8.7 (Chialà 57 f.).

Die Ähnlichkeiten zwischen beiden Texten sind ein ausreichender Beweis dafür, dass Isaak den oben angesprochenen Abschnitt aus Theodors *De incarnatione* gelesen hat und sich davon bei der Abfassung des memra 3.8 beeinflussen bzw. inspirieren ließ. Dennoch besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden Texten: Während nämlich Theodor die Möglichkeit, das göttliche Einwohnen dem Wirken Gottes zuzuschreiben, zurückweist und behauptet, dass Gott nur Seinem Willen nach im Menschen einwohnt, schreibt Isaak das vergöttlichende Einwohnen sowohl dem Wirken als auch dem Willen Gottes zu, wobei er die beiden Begriffe als austauschbar zu gebrauchen scheint.³⁰

2 Zwischenergebnisse

Im Wirken des dreieinigen Gottes als des im Menschen Einwohnenden und diesen dadurch Heiligenden steht bei Isaak stets die Person des Geistes im Vordergrund, obwohl auch von einer Einwohnung des Sohnes und Gottes ohne Personangabe gesprochen werden kann. An zahlreichen Stellen werden die mit der Einwohnung (oder: Selbstmitteilung, Selbstvermittlung) Gottes im Menschen zusammenhängenden Wirkungsformen direkt mit dem Geist verbunden.³¹ Dies erlaubt es wiederum, besagte Wirkungsformen auch dort als Wirkungen des Geistes (d.h. immer: Wirkungsformen des dreieinigen Gottes, in denen die dritte Person im Vordergrund steht) zu interpretieren, wo dies nicht vom Autor explizit gemacht wird. Auch wenn an vielen Stellen, v.a. in Gebetstexten, der Sohn als Subjekt besagter Wirkungen genannt wird,³² handelt es sich dabei stets um Wirkungen des Geistes, die dem Menschen vom Sohn vermittelt werden. Aus der Unterscheidung zwischen Wesen und Wirkung Gottes folgt hier also nicht etwa, dass die Wirkung des einen Wesens die Rolle des Geistes – als derjenigen göttlichen Person, die in besonderer Weise mit der heiligenden Selbstmitteilung Gottes an den Menschen verbunden ist – ersetzt hätte. Dies lässt sich sowohl daran erkennen, dass gerade im memra 3.8, wo besagte Unterscheidung – in Anlehnung an Theodors Unterscheidung zwischen Gnade und Hypostase des Geistes – expliziert wird, primär der Heilige Geist zum personalen Subjekt dieses Wirkens gemacht wird, als auch an der in Isaaks Schrifttum besonders häufig vorkommenden Rede von der Gnade,

30 3.8.7 (ebd.).

31 S. z. B. 2.3.2.54 (47^v); 2.3.2.59 (49^{r-v}); 2.3.3.91 (80^{r-v}).

32 2.5.26 (13 f.) (Gebet an Christus; ebd. die „Kraft der Deifaltigkeit“ als Subjekt der Einwohnung); 2.3.3.24 (63^v–64^r).

dem Wirken oder den Wirkungen *des Geistes*.³³ Dem widerspricht die vergleichsweise selten auftretende Junktion „Wirkungen Gottes“³⁴ nicht, wie obige Rekonstruktion der impliziten Auffassung Isaaks vom Verhältnis zwischen Einheit des Wesens und Dreiheit der Personen im Wirken Gottes gezeigt haben dürfte.

Das in der griechischsprachigen asketischen Literatur vorherrschende Vokabular der Vergöttlichung wird bei Isaak – gegenüber der bei ihm dominierenden Begrifflichkeit der Geistlichwerdung – relativ selten verwendet.³⁵ Dennoch ist es deutlich, dass das Geistlich-Werden mit dem Gott-Werden (so Isaak) als dem gottgesetzten Endziel menschlicher Existenz identisch ist. Für das Handeln Gottes im Vergöttlichungsprozess bedeutet diese Gleichsetzung, dass die besondere, d.h. heiligende oder vergöttlichende, Selbstmitteilung Gottes an den Menschen in besonderer Weise an die Person des Geistes gebunden ist. So stellt Isaak im memra 3.5, welches dem Thema der allgemeinen Vergöttlichung der Schöpfung – deren Ort freilich der Mensch ist – gewidmet ist, den Heiligen Geist eindeutig als handelndes Subjekt dar:

Im Anfang der Schöpfung, als Gott Adam schuf, als dieser noch nicht zwischen links und rechts zu unterscheiden wusste (*vgl. Gen 4,11*), im selben Moment, als er geschaffen wurde, begehrte er den Rang der Gottheit. Und [*genau*] dies, was der Satan in ihm als etwas, das zum Bösen [*führen würde*], säte, [*nämlich*] das: ‚ihr werdet sein wie Götter‘ (*Gen 3,5*), und woran dieser (*sc. Adam*) in seiner kindischen [*Einfalt*] fest glaubte, [*eben dies*] vollbrachte Gott in der Tat; und am Ende der Tage wurde ihm (*sc. Adam*) die Krone der Gottheit gegeben, aufgrund der großen Liebe dessen, der ihn geschaffen. Schön [*haben*] die Väter [*gesprochen*], bewogen durch den Geist, Der in ihnen die göttliche Macht flüstert, der [*all*] dieses getan hat und ihnen das Geheimnis geoffenbart hat, und sagte: ‚Die Einheit – so [*sagte Er*] – Christi in der Dreifaltigkeit hat uns das Geheimnis der Einheit von Allem in Christus ausgelegt. Das Geheimnis ist – so [*sagte Er*] – dies, dass die gesamte Schöpfung durch einen [*Einzig*] dem Gott

33 S. u. a.: 2.3.2.51 (47^v); 2.3.1.89 (33^{r-v}); 2.3.1.98 (34^v); 2.3.2.14 (36^v–37^r); 2.3.2.76 (53^v); 2.3.2.90 (57^r); 2.3.3.45 (67^r); 2.3.2.54 (47^v).

34 S. u. a.: 2.3.4.14 (83^v–84^r); 2.3.4.25 (86^{r-v}); 2.10.25 (Brock 38).

35 2.3.1.62 (29^r); 2.3.2.104 (59^r) (beidemale mit implizitem Bezug auf Ps 82,6: „Ich habe wohl gesagt: Ihr seid Götter“); vgl. Serafim Seppälä, *The Holy Spirit in Isaac of Nineveh and East Syrian Mysticism*, in: D.V. Twomey/J.E. Rutherford (Hgg.), *The Holy Spirit in the Fathers of the Church*, Dublin 2010, 127–150, 146 f.

Das Wirken des Heiligen Geistes auf den Menschen als Erkenntnismitteilung: Zur Erkenntnislehre Isaaks

Die Selbstmitteilung Gottes an den Menschen im Geiste – in all ihren vielfältigen Formen – kann unter dem Oberbegriff „Erkenntnismitteilung“ zusammengefasst werden. Dies folgt aus den anthropologischen Grundvoraussetzungen Isaaks, und zwar aus seiner Bestimmung des Menschen als Vernunftwesen. Dieser Grundbestimmung des Menschen entsprechend wird das Endziel der Heilsökonomie Gottes für den Menschen, nämlich die Geistlichmachung, auch als Gotteserkenntnis bezeichnet. Als vornehmlicher Bewirker dieser Entwicklung wird der Geist daher „Lehrer“ genannt.

Entsprechend der zentralen Rolle, die der Erkenntnisbegriff in seinem Denken spielt, widmet ihm Isaak mehrere umfangreiche Ausführungen, v.a. in seinen *Kephalaia Gnostika*. Der Erkenntnisbegriff in seinem Verhältnis zum Glaubensbegriff ist ferner Gegenstand des 51. memra des 1. Teiles seiner Werke. Allerdings fällt diese Darlegung im Vergleich zur Abhandlung über die Erkenntnisproblematik in den *Kephalaia Gnostika* nicht nur knapper, sondern auch inhaltlich weniger komplex und deutlich traditionsgebundener aus. In ihren Grundzügen stimmt sie jedoch mit der weiterentwickelten Erkenntnislehre der *Kephalaia Gnostika* überein, während die vorhandenen Abweichungen in Einzelpunkten sich durch die Annahme erklären ließen, dass es sich beim 51. memra des 1. Teiles um eine relativ früh entstandene Skizze handelt, während uns in den *Kephalaia Gnostika* eine reife,¹ vollständigere Ausarbeitung der Erkenntnislehre Isaaks vorliegt.² Im Folgenden soll die Erkenntnislehre Isaaks

-
- 1 Diese Annahme würde die Hypothese von S. Chialà unterstützen, dass die überlieferte Teilung der Werke Isaaks in drei Sammlungen der chronologischen Reihenfolge der Entstehung dieser Werke grosso modo entspricht. Dafür sprechen auch weitere Entwicklungslinien in seinem theologischen Denken, wie die Entfaltung seiner Eschatologie der Allererlösung im 2. und im 3. Teil (s. Sabino Chialà, Introduzione, in: Isacco di Ninive, *Terza Collezione*, Ed. u. Übers. idem, CSCO Syr. 247, Louvain 2011, hierzu: S. XIV).
 - 2 Zum Einfluss des Evagrius auf Isaaks Gesamtwerk s. v.a. folgende grundlegende Studien: S. Brock, Discerning the Evagrian in the Writings of Isaac of Nineveh: a Preliminary Investigation, in: *Adamantius* 15 (2009), 60–72; S. Chialà, Evagrio il Pontico negli scritti di Isacco di

daher primär anhand der *Kephalaia Gnostika*, wenn auch freilich stets unter Berücksichtigung des gesamten bekannten Werkes, rekonstruiert werden.

1 Umfang und innere Gliederung des Erkenntnisbegriffes

In den *Kephalaia Gnostika* nimmt Isaak mehrmals eine Gliederung des Erkenntnisbegriffes in Stufen bzw. Arten oder Formen vor. Im Folgenden sollen diese Gliederungen, die manchmal voneinander abweichen, vorgestellt und miteinander verglichen werden. Hierbei soll nach Möglichkeit versucht werden, diese Gliederungen in eine relativ einheitliche systematische Struktur zusammenzufassen.

1. Die Erkenntnis zerfällt grundsätzlich in eine weltliche Erkenntnis, die „Erkenntnis der Philosophen“,³ die auch jenen Menschen zugänglich ist, die noch keine Läuterung von den Leidenschaften erreicht haben, und in eine geistliche Erkenntnis, die nur den Gereinigten geschenkt wird.⁴ Erstere Erkenntnisform umfasst die weltlichen Wissenschaften, Kunstfertigkeiten usw.,⁵ aber auch die Erkenntnisinhalte der theologischen Fächer im breiten Sinne, insofern diese nicht aus der angemessenen Motivation heraus, also allein um der wahren Erkenntnis Gottes willen studiert werden. Das Wissen der Kirchengeschichte, der Dogmengeschichte, des kanonischen Rechtes, selbst der Dogmatik oder der Exegese der Heiligen Schriften kann dem Menschen in geistlicher Hinsicht sogar schaden, wenn es ohne die angemessene Motivation angestrebt wird. Bis der Asket die Reinheit des Intellektes erlangt hat, die das Vorhandensein einer solchen Motivation garantiert, soll er sich auf die kontemplative Lektüre der Hl. Schrift und der monastischen Literatur beschränken.⁶

2. Die Erkenntnis zerfällt ferner in Erkenntnis durch Sinneswahrnehmung und in noetische Erkenntnis. Erstere „besteht in der praktischen Erkenntnis“ (Bereich der Tugenden), während noetische Erkenntnis „in der theoretischen Erkenntnis“ besteht. Die praktische Erkenntnis lässt sich ihrerseits in „körper-

Ninive, in: *Adamantius* 15 (2009), 73–84. Speziell zur Gebetstheologie s. ferner: Brouria Bitton-Ashkelony, *The Limit of the Mind* (νοῦς): Pure Prayer according to Evagrius Ponticus and Isaac of Nineveh, in: *ZAC* 15 (2011), 291–321.

3 2.35.8 (Brock 142).

4 Ebd.; vgl. 2.1.52–53 (11^v); 2.1.56–57 (12^r).

5 1.51 (Bedjan 360–377).

6 2.3.4.72 (100^v).

Auch diese Abstufung lässt sich mit der evagrianischen Unterscheidung zwischen praktike und gnosis, aber auch mit der bei Isaak ebenso grundlegenden – auf Johannes den Einsiedler zurückgehenden – Abstufung des asketischen Weges in eine körperliche, eine seelische und eine geistliche Ebene vereinbaren: Innerhalb der evagrianischen Abstufung wären die drei erstgenannten Stufen der praktike, die vierte Stufe der gnosis zuzuordnen, innerhalb derjenigen des Johannes des Einsiedlers¹⁰ wäre wiederum die erste Erkenntnisform der körperlichen, die zweite und dritte Stufe der seelischen, die vierte Stufe der geistlichen „Askese“ zuzuordnen.

4. Darüber hinaus nimmt Isaak folgende Unterscheidungen im Erkenntnisbegriff vor: a) Zwischen einer „Erkenntnis der Kämpfe“ einerseits, die in der Schlacht gegen die Versuchung oder durch die eigene asketische Arbeit gewonnen wird, und einer durch Bildung oder *„durch geübte und gewandte Bewegungen des Denkens“* erworbenen Erkenntnis andererseits. Erstere Erkenntnisform ist deutlich überlegen, weil sie sich als der Versuchung gegenüber widerstandsfähig erweist.¹¹ Diese Unterscheidung betrifft nur den Bereich der praktike. b) Zwischen dem Bücherwissen, das durch langes, intensives Studium erworben wird, und der wahren Erkenntnis, die in den Büchern verborgen liegt und nur dem durch Askese gereinigten Intellekt zugänglich ist.¹² Diese Unterscheidung dürfte der w. o. unter 1) angeführten in etwa entsprechen.

5. Eingehender soll hier die zentrale Unterscheidung zwischen einer „übernatürlichen“ Erkenntnis, die durch Offenbarung des Geistes geschenkt wird, und einer – ihrerseits in Unterstufen gegliederten – „natürlichen“ Erkenntnis, untersucht werden.

Da für diese Unterscheidung Isaaks die einschlägige Klassifizierung des Evagrius Pontikos besondere Bedeutung hat, sei letztere hier angeführt:

2. In der zweiten natürlichen Theoria sehen wir Christi ‚Weisheit, die voll Unterscheidungen ist‘ (*Eph 3,10*), deren Er sich bedient hat, als Er die Welt erschuf; aber durch die Erkenntnis über die vernunftbegabten Naturen werden wir über das Wesen dieser [*Weisheit*] unterrichtet. 3. Von allen Erkenntnissen ist die einsförmige Erkenntnis der Einsförmigkeit die erste; und von allen natürlichen Theorien ist die Erkenntnis des Geistes die

10 s. Hausherr, Irénée, Introduction, in: *Jean le Solitaire (Ps-J. de Lykopolis). Dialogue sur l'âme et les passions, traduit du Syriac ... par Irénée Hausherr* (OCA 120), Rom 1939, 5–25, hierzu: 5–18.

11 2.3.4.40 (90^v).

12 2.3.3.99 (81^v).

Älteste. Denn diese ist zuerst vom Schöpfer ausgegangen und zusammen mit derjenigen Natur erschienen, die sie begleitet¹³.

Wie sich aus dem direkten Kontext ergibt,¹⁴ ist die „Erkenntnis des Geistes“ mit der Schau der Trinität gleichzusetzen.

In seiner Übernahme der evagrianischen Klassifizierung legt Isaak den Nachdruck auf die Unterscheidung zwischen natürlicher Theoria und Erkenntnis des Geistes. Die Unterscheidung des Evagrius zwischen erster und zweiter natürlicher Theoria wird zwar übernommen, aber nicht weiterhin entfaltet.¹⁵

2 Die Theorie

Unter welchen Voraussetzungen entsteht eine Theoria? Was ist ihr erkenntnistheoretischer Status in Bezug auf die in der geistigen Umfeld des Autors gängige Unterscheidung zwischen Sinneswahrnehmung, Verstand („zusammengesetzte Vernünftigkeit“) und Noesis („nicht-zusammengesetzte Vernünftigkeit“)? Welche Erkenntnisinhalte werden durch die Theoria vermittelt und auf welche Weise? Oder, auf welchen Gegenstand soll das menschliche Erkenntnisvermögen gerichtet werden, damit die Theoria entsteht? Im Folgenden sollen die hierauf bezogenen Äußerungen Isaaks, v. a. aus seinen *Kephalaia Gnostika*, zusammengestellt und -gedacht werden.

In Hinblick auf die oben (unter 1., 2.) angeführten Unterscheidungen muss im Voraus gesagt werden, dass die Theoria in all ihren Formen erst dem Gereinigten zugänglich ist. Erst im ununterbrochenen Verharren in der Hesychia, durch das Fernhalten aller Sinneseindrücke, aller Einbildungen und gedanklichen Gebilde des Verstandes vom Intellekt, d.h., durch Konzentration des Intellektes in sich selbst, sind die Voraussetzungen für die Entstehung einer Theoria gegeben.¹⁶ Die Theoria macht, wie schon gesagt, den zweiten, erha-

[illegible]

14 Vgl. ebd., II.4 (Guillaumont, PO 28, 60.62).

15 Mit Ausnahme einer Stelle, wo Isaak nach Evagrius die Erkenntnis des Geistes als „erste Theoria“ bezeichnet: 2.3.1.68 (29^v–30^r).

16 2.3.1.29 (24^v); vgl. 2.3.1.42 (26^v–27^r: Die Zerstreuung der Sinne und des Verstandes als Gegenteil der Konzentration der Theoria).

benen Teil der asketischen Erkenntnis aus, der erst nach der Vollendung des „praktischen Teiles der Erkenntnis“, also nach der Reinigung, zugänglich wird.¹⁷

2.1 Erkenntnisgehalt und erkenntnistheoretischer Status der Theoria

Diese These Isaaks, dass die Konzentration des Intellektes in sich selbst Voraussetzung für die Theoria ist, macht im Voraus deutlich, dass die Theoria als Erkenntnisvollzug weder durch die Sinneswahrnehmung noch durch den Verstand mitkonstituiert wird. Die Theoria sei von den „stofflichen Gedanken“ ganz zu trennen.¹⁸

Was ist aber nun der Gegenstand, der Inhalt einer Theoria? Die evagriatische „zweite natürliche Theoria“ umschreibt Isaak auch als „wesentlichen Schau“ (ܬܗܘܪܐ ܬܝܬܝܬܐ) der Geschöpfe, womit er wahrscheinlich eine Theoria des Wesens der Geschöpfe meint; damit steht er in Widerspruch zu Evagrius, der letztere Junktion der höchsten Gotteserkenntnis allein vorbehält. Diese Theoria, die einem wahrhaftigen Verständnis des Schöpfungsaktes Gottes bzw. des Schöpfungsberichtes aus der Genesis („Erkenntnis der sechs Tage“) gleichkommt, wird dem Menschen von Gott offenbart in Form von „genauen Einsichten“ (ܬܗܘܪܐ ܬܝܬܝܬܐ) oder natürlichen Regungen des Intellektes.¹⁹ Im Rahmen des umfassenden heilsgeschichtlichen Entwurfs Isaaks gesehen, dessen Grundunterscheidung die zwischen „dieser Welt“ und der „neuen Welt“ ist, erscheint es folgerichtig, dass die in der Theoria gegebene Erkenntnis der Geschöpfe als Produkte des Schöpfungsaktes Gottes mit der Erkenntnis derselben als für die Vollendung der neuen Welt bestimmter und nur von jener her vollständig zu erkennender Dinge gekoppelt wird:

Es scheint uns, dass in der Einsicht in die intelligiblen Naturen eine doppelte Theoria liegt: Die eine ist die Theoria, die von uns ergründet wird als eine, die im Moment ihrer (*sc. der intelligiblen Naturen*) Entstehung verborgen liegt, und eine andere ist die Theoria, welche die Lebens[*führungs*]formen und die natürlichen Gaben versinnbildlichen, die sie (*sc. die intelligiblen Naturen*) vom Schöpfer her bekamen. Die erstere bekundet das Geheimnis der Schöpfung, das in der Auferstehung des Alls besteht, [*und gibt kund*] in welcher Ordnung und in welcher Erschütterung jenes mysterienhafte Ereignis der Auferstehung vollbracht


¹⁷ 2.3.1.56–58 (28^{r-v}).

¹⁸ 2.3.1.58 (28^{r-v}).

¹⁹ 2.3.1.4 (21^r).

Das im 10. memra des „Zweiten Teiles“ nur knapp angeschnittene Thema der Menschwerdung steht im Mittelpunkt im 5. memra, wo ebenfalls der paradigmatische Inhalt einer Theoria entfaltet wird, diesmal allerdings nicht als eine Anregung zu meditativer Betrachtung, sondern als ein in der ersten Person formulierter, ausführlicher Gebetstext. Dieser besteht aus mehreren einzelnen Gebeten unterschiedlichen Umfangs, die mehrheitlich an den Sohn bzw. an Christus gerichtet sind; einige Gebete sprechen Gott ohne Angabe einer trinitarischen Person an, meistens allerdings als Denjenigen, der Christus „gesandt hat“, also den Vater, während eines davon an den Heiligen Geist gerichtet ist.³² Was die heilsgeschichtliche Erlösungslehre angeht, die in diesen Gebeten ausdrücklich formuliert oder vorausgesetzt wird, kommt dieser Text dem oben angesprochenen 10. memra sehr nahe.

2.3 Die Verinnerlichung des Auferstehungsglaubens als Erkenntnisziel der Theoria

Das Ziel dieser Betrachtungen, die Isaak mit dem Begriff  **im** (μελέτη, meditatio) bezeichnet, besteht darin, dass der Mensch zur göttlichen Theoria emporgeführt werde. Dieses Ziel umschreibt Isaak an anderer Stelle auch folgendermaßen: „Durch diese und ähnliche Studien spürt der Mensch, mein Bruder, [...] in sich selbst eine andere Welt; und er wird gefestigt und weiß, dass es [noch] etwas Anderes außer Fleisch und Blut gibt“;³³ dadurch wird der Mensch von der Liebe Gottes ergriffen und gelangt so zur vollkommenen Liebe für seine Mitmenschen.

Als erkenntnistheoretisches Ziel der Theoria wird also merkwürdigerweise das innere Gewisswerden über einen Grundsatz des christlichen Glaubens, nämlich über die Auferstehung und die Existenz eines unserer diesseitigen Daseinsweise („Fleisch und Blut“) überlegenen neuen Lebens nach der Auferstehung bestimmt. Am Ende der Theoria steht somit nicht etwa die Offenbarung von neuen, ungeahnten Wahrheiten, sondern die existenzielle Bewahrung des Taufbekenntnisses. Die Theoria besteht aber andererseits aus Einsichten in das Heilshandeln Gottes in Seiner Schöpfung, welche den einfachen Wortsinn der Schrift weit überschreiten, in manchen Fällen sogar – v. a. bezüg-

Seiner Macht verachtet und für alles Unrige selbtherablassend gesorgt hat“

32 2.5.12 (Brock 8 f.).

33 2.10.30 (Brock 39): חסד מלך חקתה ונאמרי מלך ארם אמ כוניה ... חלקה אשור
חכיה למ אמ חסד : ארעא ונאמרי ונאמרי חסד אמ לחי מן חפזא ונאמרי חסד אשור.

die Frage nach dem „Wie“ der Realisierung der Theoria lässt sich, zumindest was die praktische Ausführung angeht, z.T. mit dem Hinweis Isaaks beantworten, dass es sich bei allen fortschreitenden Entwicklungen auf dem Weg der Erkenntnis immer zugleich um Veränderungen des Gebets handelt. Das unablässige Gebet, das bekanntlich als Umsetzung des evangelischen Gebots „ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε“ (1 Thess 5,17) zu den grundlegenden Leitvorstellungen des antiken Mönchtums gehörte, begleitet in einem ununterscheidbaren Ineinandersein alle Erkenntnis- und Bewusstseinszustände des Mönches³⁷.

Allerdings bleibt auch diese höhere Theoria von der Geisterkenntnis in mehrfacher Hinsicht unterschieden: Im Gegensatz zur Geisterkenntnis, die für alle Intellekte absolut gleich ist, realisiert sich die Theoria in jeder Person in je unterschiedlicher Weise, nimmt für Jeden besondere Gestalten und Nuancen an, weil der menschliche Körper (bzw. die körpergebundene Sinneswahrnehmung) mit der ihm anhaftenden Veränderlichkeit an der Theoria teilnimmt.³⁸ Es gibt also eine noch höhere Betrachtung – die von Isaak so genannte „evangelische Theoria“, in der die Aneignung „der Regungen des ewigen Lebens“ vor sich geht,³⁹ bzw. die Theoria, in der Christus geschaut wird⁴⁰ –, welche mit der Offenbarungserkenntnis des Geistes zusammenfällt.

2.4 *Beobachtungen zur Gliederung des Erkenntnisbegriffes Isaaks*

Wie an den w.o. unter 1–4 aufgeführten Unterscheidungen von Formen oder Stufen der Erkenntnis ersichtlich, wird der Begriff bei Isaak in einem denkbar breiten Sinne verwendet. Er bezeichnet nämlich nicht nur, auch nicht primär einen Erkenntnisinhalt, ein Wissen, sondern umfasst den Erkenntnisprozess als Ganzes. Indem der Prozess der Erlangung von Erkenntnis durch ein Subjekt im Erkenntnisbegriff selbst enthalten ist, muss ein solcherart erweiterter Erkenntnisbegriff sowohl die geistige Befindlichkeit als auch die Lebensformen, die konkreten Handlungen des jeweiligen erkennenden Subjektes, thematisieren, in denen die Aneignung der jeweiligen Erkenntnisform notwendig eingebettet ist.

37 2.10.3 (Brock 31); vgl. 2.3.4.36 (89^{r-v}). Daher hat die untergeordnete Stellung von Sinneswahrnehmung und Verstand in der theologischen Erkenntnislehre unmittelbar zur Folge, dass auch im praktischen Vollzug des Gebetes die Konzentration auf „Bilder oder Gestalten“ der Theoria des Schriftwortes, die zur überverbalen „Gabe der Gotteserkenntnis“ führen kann, untergeordnet ist, ja sogar die Entwicklung des Betenden zur Gotteserkenntnis hin verhindern kann (2.3.2.60, 49^v–50^v).

38 2.3.1.7 (21^{r-v}).

39 2.3.1.5 (21^r).

40 2.3.1.9 (21^v).

So kann bei Isaak als Erkenntnis eines bestimmten Subjektes die geistige Stufe (und der ihr zugeordnete Bewusstseinszustand) bezeichnet werden, auf der sich dieses jeweils vorfindet. Rücksichtlich der Zwei-Welten-Lehre lassen sich die zwei unterschiedlichen Existenzformen der Vernunftwesen, die, vom Menschen her betrachtet, das Wesen der jeweiligen Welt ausmachen, gleichfalls als Erkenntnisse bezeichnen. Bei diesen beiden „Erkenntnissen“ handelt es sich freilich nicht um zwei getrennte Vorstellungen, die unverbunden nebeneinander stünden. Denn es ist das – mit dem Geistlich-Werden identische – Hereinbrechen der neuen Welt in diese Welt, oder: das vorläufige, punktuelle Eindringen dieser Welt in die neue Welt hinein, das die Unterteilung des Weges zum Geistlich-Werden in zwei Stufen (somatische, psychische) bewirkt. Die beiden ersten Stufen der Drei-Stufen-Lehre sind dabei als eine Untergliederung der Phase vor dem Geistlich-Werden zu betrachten. Wie in jeder Lehre von der Askese bzw. in jeder nicht-deterministischen praktischen Ethik, lässt sich auch Isaaks Asketik in ihrem Gesamtaufbau erst von der Erfüllung ihres Endziels her verstehen. Der zielorientierte Reiseweg wird nur von seiner Zielstellung aus wirklich nachvollziehbar. Aber auch die verschiedenen asketischen Praktiken, die jeder Stufe der Entwicklung zum Geist hin zuzuordnen sind, werden oft in solcher Art mit dem Begriff „Erkenntnis“ verknüpft – etwa durch Genitiv-Verbindungen wie Erkenntnis des Fastens, der Psalmenlektüre usw. –, dass der Erkenntnisbegriff in je spezifischer Form mit der jeweiligen asketischen „Arbeit“ oder mit der dieser Arbeit zugeordneten Bewusstseinsform identifiziert wird. Besagte Genitiv-Verbindungen meinen also nicht eine Erkenntnis über die jeweilige Arbeit, sondern vielmehr die Arbeit selbst und den Arbeitenden in seiner Innerlichkeit mit.

Ähnlich sind Junctionen wie „Erkenntnis der Liebe“, „Erkenntnis der Hoffnung“, „Erkenntnis des Glaubens“ usw. zu interpretieren. Isaak verknüpft grundlegende Haltungen des Menschen gegenüber Gott und der Welt, die in sich nicht-kognitiv sind, im Moment ihrer tiefsten Aneignung durch den Menschen mit dem Erkenntnisbegriff, und zwar so, dass diese Grundhaltungen unter dem Oberbegriff „Erkenntnis“ subsumiert werden können.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass im Erkenntnisbegriff Isaaks die Bedeutung „Bewusstseinszustand“ grundlegend ist, denn sowohl die Erkenntnisinhalte als auch deren Aneignungsprozess in all seinen praktischen und theoretischen Aspekten sind an den jeweiligen Bewusstseinszustand des Menschen gebunden. Dies gilt, auch wenn dieses Gebunden-Sein ein gegenseitiges ist, da die Entwicklung der asketischen „Arbeiten“ (= Erkenntnisaneignungsprozesse) und der dabei gewonnenen Erkenntnisse ihrerseits den umfassenden Bewusstseinszustand des Menschen verändern und auf eine andere Stufe hinführen kann. Das Gebunden-Sein der Erkenntnisinhalte an den jeweiligen

Bewusstseinszustand zeigt sich bei den unter 1.–2. oben angeführten Unterscheidungen im Erkenntnisbegriff daran, dass laut Isaak der Gereinigte, im Unterschied zum Nicht-Gereinigten, auch vom Studium aller Fächer der Theologie samt des weltlichen Wissens geistlich profitieren kann. Was die asketischen Arbeitsformen als Erkenntnisaneignungsprozesse angeht, ihr Gebunden-Sein an den jeweils gegebenen Bewusstseinszustand macht gleichsam das Grundgerüst der Drei-Stufen-Lehre aus.

Sämtliche Erkenntnisformen, die dem Gereinigten diesseits der Geisterkenntnis zuteil werden können, lassen sich bei Isaak wie gesehen auch als *Theoriai* bezeichnen. Auf der Basis der obigen Vorstellung der *Theoria* lassen sich die eingangs gestellten Fragen bezüglich des erkenntnistheoretischen Status der *Theoria* jetzt weiter explizieren oder teilweise beantworten.

Die *Theoria* wird, wie gesehen, durch die einfache *Noesis*, den gereinigten Intellekt, von dem im Intellekt konzentrierten Menschen angeeignet.⁴¹ Was aber die Erkenntnisinhalte der *Theoria* angeht, so sind die Aussagen Isaaks auf den ersten Blick eher inkohärent. Einerseits bezeichnet er die *Theoria* als Erkenntnis des Wesens der sinnlich wahrnehmbaren sowie der übersinnlichen geschaffenen Dinge, als „wesenhafte *Theoria*“⁴², und spricht ferner in der Tradition Evagrius' von einer „zweiten natürlichen“ *Theoria*, deren Inhalt er als die „vielfältige Weisheit“ Christi (Eph 3,10) in Seinen Geschöpfen oder als das Sechstageswerk bestimmt. Angesichts solcher Formulierungen würde man eher erwarten, dass die gemeinte Erkenntnis eine – freilich natürlich-theologisch überformte – wie auch immer beschaffene „Zusammenfassung“ des dem Autor zugänglichen Standards naturwissenschaftlichen Wissens sowie der darauf aufbauenden Ontologie der Kategorien- und Gattungenlehre⁴³ beinhalten

41 Auch als Erkenntnis der in den Geschöpfen geäußerten *vielfältigen* Weisheit des Schöpfers ist die *Theoria* in sich einheitlich: „*Das Wachsein in der Theoria befreit den Intellekt von [den vielen] Meinungen über Gott und festigt in ihm den Genuss der genauen Gewissheit*“ (ܡܬܠܡܐ ܡܬ ܝܝܫܘܥ ܟܠܟܠ ܬܠܐ ܟܬܠܝܬܝܬܐ ܡܢ ܝܫܘܥ ܟܠܡܠ ܟܝܐܪܬܐ ܕܝܡܐ ܟܬܬܬܐ ܟܬܬܬܐ) (2.3.1.24, 24^r). Diese durch die *Theoria* gewonnene Einheit der Erkenntnis ist nicht mit der Erkenntnis eines absolut einheitlichen Objektes gleichzusetzen. Es handelt sich vielmehr um eine Erkenntnis, die in ihrem strukturierten Zusammenhang eine Einzige – im Unterschied zur unbegrenzten Vielheit der (falschen) Meinungen – ist, weil sie a) die eine Wahrheit über das Vielfältige darstellt b) durch einen einheitlichen Akt der Vernunft (*Noesis*) erfasst wird.

42 Der Gegenstand einer solchen *Theoria* wird anderswo als die „*aus Bildern und Gedanken zusammengesetzten Abbilder der Dinge*“ bestimmt (2.3.2.60, 49^v–50^v).

43 Ein solches Wissen wurde zur Zeit Isaaks vornehmlich in der Schule von Nisibis, aber auch in weiteren christlichen Schulen Mesopotamiens, angeboten (s. w. o; vgl. Becker, *The School of Nisibis*, 77–97; 155–168).

müsste. Eine solche Erwartung wird aber im erhaltenen Werk Isaaks enttäuscht. In einem Fall führt er als Beispiel für eine Theoria über ein konkretes geschaffenes Ding die „Theoria des Goldes“ an, welche in der Antwort auf die Frage bestehe, warum es denn das Gold überhaupt gebe. Auch an dieser Stelle handelt es sich aber um die Frage, zu welchem Zweck Gott dieses Ding erschuf – also letzten Endes um eine Frage über die in der Schöpfung realisierte Vorsehung Gottes.⁴⁴

Der Inhalt einer Theoria, sooft dieser in Isaaks Schriften exemplarisch ausgeführt wird, besteht stets in einer Betrachtung der Vorsehung Gottes, die die gesamte Heilsgeschichte von der Schöpfung bis zur Menschwerdung und zur eschatologischen Vollendung umfasst. Dieser Inhalt der Theoria wird durch das geistliche Verständnis der Heiligen Schrift gewonnen – es ist mit demselben dynamisch identisch – und im kontemplativen Gebet weiterhin vertieft. Die im Gebet empfangene Geistesgabe ermöglicht erst die Theoria. Somit stellt die Schrift die einzige „materielle“ Erkenntnisquelle der Theoria dar, während die naturwissenschaftliche und philosophische Erkenntnis davon völlig ausgeschlossen ist. Isaak hat die w.o. angeführten Begriffe und Junktionen, die eine naturwissenschaftlich-philosophische Erkenntnis in den Gehalt der Theoria einzubeziehen scheinen, allesamt von den *Kephalaia Gnostika* des Evagrius übernommen, der für ihn bekanntlich die höchste Autorität im Bereich der asketischen Theologie darstellt. Diese übernommenen Begriffe bleiben aber in seinem Werk inhaltlos – oder werden vielmehr mit einem Inhalt gefüllt, der ihrem wörtlichen Sinn am wenigsten entspricht: Natürliche Erkenntnis bedeutet dann bei ihm Erkenntnis der in der Schrift dokumentierten Offenbarung der Oikonomia.

Isaaks These, dass der Gereinigte von jeder Erkenntnis geistlichen Nutzen ziehen kann, muss jedoch ernst genommen werden, obwohl Isaak nirgendwo säkulares Wissen als Inhalt der Theoria behandelt. Vielleicht beschränkt er sich auf die Behandlung der Schrifterkenntnis als Inhalt der Theoria auch deshalb, weil diese – im Unterschied zur „wissenschaftlich-philosophischen“ Erkenntnis – den notwendigen, unerlässlichen Inhalt der Theoria darstellt. Die Möglichkeit einer geistlichen Befruchtung der wissenschaftlich-philosophischen Erkenntnis lässt er jedenfalls grundsätzlich bestehen.

44 Evagre le Pontique, *Sur les pensées* 8/19 (SC 438, P. Géhin – C. Guillaumont – A. Guillaumont), Paris 1998, 176–178/218.

3 Aspekte der Grundunterscheidung zwischen Geisterkenntnis und Vorstufen derselben

Die w. o. skizzierte Abstufung des umfassenden Erkenntnisbegriffs Isaaks ist bei ihm, wie gesehen, von der Geisterkenntnis – d. h., dem Endziel des menschlichen Erkenntnisfortschritts – her entworfen und somit erst von dieser aus gesehen angemessen nachzuvollziehen. Dies ist so, weil im Prozess der Selbstmitteilung Gottes an die vernunftbegabten Geschöpfe der Heilige Geist im Vordergrund steht. Diese Unterscheidung zwischen der Geisterkenntnis einerseits und allen weiteren Erkenntnisformen, die dem Menschen als Vernunftwesen natürlicherweise zugänglich sind (die Theoria, bis auf ihre letzte und höchste Stufe, inbegriffen) andererseits soll im Folgenden analysiert werden. Die Analyse wird anhand der verschiedenen Aspekte des Erkenntnisphänomens erfolgen, die Isaak unter dem Blickwinkel besagter Unterscheidung thematisiert. Diese Aspekte sind a) der Erkenntnisinhalt, b) die Form der Erkenntnis, das medium, in dem die Erkenntnis erlangt bzw. vermittelt wird, c) die jeweilige Struktur der Erkenntnismitteilung in ihrem Aktcharakter und d) die jeweiligen subjektiven Voraussetzungen der Erkenntniserlangung.

3.1 *Die inhaltliche Unbestimmbarkeit der Geisterkenntnis: Kontinuität und Diskontinuität gegenüber der Theoria*

Im Unterschied zu allen ihr (vom Entwicklungsgang des Erkennenden her betrachtet) vorausgehenden Erkenntnisformen, lässt sich bei Isaak erst der Inhalt der Geisterkenntnis in uneingeschränktem Sinne als Wahrheit bezeichnen:

Die Wahrheit verbirgt sich in ihrem Sein vor all dem, was sie geschaffen hat; und die Vernunftwesen, die ihretwegen geworden sind, wohnen in großer Entfernung von ihr. Zu der angemessenen Zeit wird sie sich selbst offenbaren, wenn es der Wahrheit wohlgefällt, ihr Äußerstes aber – überhaupt nicht. Denn ihr Äußerstes verbirgt sich in ihrem Wesen. *Erläuterung*.⁴⁵ Unter ‚Wahrheit‘ ist [*hier*] die genaue Erkenntnis über die Natur

45 Mit diesem Wort (ⲉⲓⲙⲁⲗ, wörtlich: *Erleuchtung*, in übertragenem Sinne: *Erläuterung, Kommentar*) werden mehreren *Kephalaia Gnostika* angehängte Kurzerläuterungen rubriziert, die sehr wahrscheinlich dem Autor zuzuschreiben sind. Es wäre auch möglich, diese Erläuterungen als Glossen eines (oder mehrerer) Kopisten zu betrachten, die im Laufe der handschriftlichen Überlieferung von den Rändern eines Manuscripts in die Texte „hineingerutscht“ wären. Die Zuschreibung zu Isaak – die übrigens auch durch die Ver-

mittelt.⁶² Die wesentlichen Unterschiede in der Art der Gotteserkenntnis werden also nicht so sehr zwischen dem in der Theoria Verharrenden und dem Empfänger der Geistesoffenbarung, sondern viel eher zwischen dem reulosen Sünder und dem nach Reinheit Strebenden einerseits und dem Gereinigten, der in der Theoria verharret, andererseits angenommen. Es ist also anzunehmen, dass im Übergang von der Theoria zur Geisterkenntnis die Auffassung Gottes als des liebenden Vaters weiter gesteigert oder vertieft wird. Diese Vertiefung besteht darin, dass die Geistesoffenbarung eine vollständige Erkenntnis der neuen Welt bewirkt, die das größte Werk der Liebe Gottes darstellt und das vollständige wahre Verständnis des Sinnes der Menschwerdung des Sohnes (und damit auch der Schöpfung des Alls) als Offenbarung der Liebe Gottes erst ermöglicht.

Obwohl die Geistesoffenbarung genau genommen keinen Materialgegenstand hat, bleibt diese in einer indirekten Weise an die Heilige Schrift gebunden. Der Weg zur Geistesoffenbarung verläuft notwendigerweise durch die Schriftlektüre,⁶³ auch wenn die Offenbarung, weil per definitionem unmittelbar, weder während der Lektüre geschieht noch durch die Schrift vermittelt werden kann.

Isaak betont die tiefe Diskontinuität zwischen Gotteserkenntnis durch Geistesoffenbarung (oder: Gotteserkenntnis der neuen Welt) und allen anderen Formen der Gotteserkenntnis: Auf sämtlichen Vorstufen der Ersteren bleibt, wie schon gesagt, die besondere Wahrheit Gottes, die im Geist geoffenbart wird, verborgen. Das im eigentlichen Sinne geistliche Licht der neuen Welt unterscheidet sich grundsätzlich von dem diesseitigen Licht der Erkenntnis, das den Intellekt in dieser Welt erleuchtet.⁶⁴ Die wesenhafte Andersheit der Inhalte der Geisterkenntnis zeigt sich darin, dass jegliche Vorstellungs- oder Anschauungsform – von der Gestalt eines stofflichen Dinges bis zur Vernunftsstruktur eines gedanklichen Sachverhaltes – grundsätzlich von ihr ausgeschlossen ist;⁶⁵ durch die Geisterkenntnis „steigt“ der Mensch aus der Erkenntnisform dieser Welt in absoluter Weise aus⁶⁶. Ferner wird die Geisterkenntnis in Abgrenzung zu der als positive Erkenntnis verstandenen Theoria als eine

62 Vgl. 2.3.2.73 (53^r), wo der Mensch, der in der Betrachtung (Theoria) der göttlichen Vorsehung verharret, schon vor seiner vollständigen Einführung in den Bereich des Geistes mit einem Kleinkind, das seinen Vater liebevoll in die Augen schaut, verglichen wird.

63 Vgl. z. B. 2.3.2.60 (49^v–50^v).

64 2.3.1.13 (22^r).

65 2.3.2.36 (41^r); vgl. 2.3.2.59 (49^{r-v}).

66 2.3.4.48 (92^v–93^v).

gänzlich erlöschen.⁷² Isaak kann sogar sagen, dass Gott in dieser Welt das geoffenbart hat, was Er nicht ist:

Während Deine Liebe [*noch*] überschwänglicher als das Meer quillt, hast Du vor Deiner Süße den Vorhang der Härte aufgehängt, zur Maßregelung unserer [*sündhaften*] Neigung. Denn wenn Du uns die Vollkommenheit der Erkenntnis von Anfang an hättest geben wollen, [*dann*] hättest Du uns auch nicht in diese Welt gesetzt. Aber zur Zeit hast Du all die [*Prädikate*] versteckt, die [*von Deiner Natur*] sind, und all jene, die nicht von Deiner Natur sind, hast Du der Schwäche Deiner Geschöpfe gezeigt. [*Von*] den [*Ersteren* (*sc. den Prädikaten, die von Gottes Natur sind*)] gilt, dass] Du deren genaue [*Erkenntnis*] selbst jenen himmlischen, erhabenen Wesenheiten nicht völlig geschenkt hast, bis ihre Zeit zu dem in Deinem unergründbaren Denken festgelegten Termin aufgegangen ist.⁷³

Die positiven Inhaltsbestimmungen der Geisterkenntnis weisen eine auffällige Kontinuität mit denjenigen der Theoria auf, so dass die Geisterkenntnis gleichsam als eine Vertiefung oder Steigerung der Erkenntnis der Theoria erscheint. Dagegen fallen diejenigen Inhaltsbestimmungen, welche die Diskontinuität zwischen Geisterkenntnis und Theoria – und somit das eigentliche proprium der Ersteren – zeigen wollen, durchweg negativ aus. Das inhaltliche proprium der Geisterkenntnis scheint somit gerade in ihrer Negativität zu bestehen.⁷⁴

mit den einzelnen Buchstaben beginnt, und die unmittelbare Selbstmitteilung Gottes in der neuen Welt mit dem fortgeschrittenen Unterricht; s. 2.2.5 (20^r).

72 2.3.3.9 (60^r); die erste natürliche Theoria soll dann wohl in der unmittelbaren Gotteserkenntnis aufgehoben werden.

73 2.3.3.72 (75^v): *כאשר יתברר לנו ה' בזה העולם הזה ונראה לנו כפי מה שהוא באמת ונראה לנו כפי מה שהוא באמת ונראה לנו כפי מה שהוא באמת*. Das, was in Gottes Offenbarung in dieser Welt immer noch verborgen bleibt, ist mit dem in derselben Offenbarung Geoffenbarten dynamisch identisch: Die Offenbarung der Liebe Gottes, die erst in der neuen Welt vollendet wird, ist auch das in einem von Gott bestimmten Maß schon jetzt verwirklichte Ziel von Schöpfung und Menschwerdung. Isaaks Apophatismus hat keinesfalls zur Folge, dass Gott nicht nur Liebe, sondern auch noch etwas Anderes wäre. Die Frage ist, warum der Apophatismus in der neuen Welt nicht aufgehoben wird: bloß aus intellektuellem Gehorsam, oder aus systemimmanenten theologischen Gründen?

74 S. 2.20.6 (Brock 97): „Auf der Stufe des Geistes gibt es keinen Gedanken, denn auf dieser

3.2 Die „Mittel“ der unvermittelbaren Geistesoffenbarung: Sprache

Die durch Geistesoffenbarung geschenkte Erkenntnis unterscheidet sich, was die Erkenntnismittel angeht, von allen ihr vorangehenden Erkenntnisformen vornehmlich darin, dass Erstere gänzlich ohne Vermittlung zuteil wird. Diesen Unterschied expliziert Isaak an den Hauptmitteln der Mitteilung geschöpflicher Erkenntnis, nämlich der Sprache und der Sinneswahrnehmung.

Die Sprache, „das sinnenfällige, gesprochene Wort“ (wörtlich: „die sinnenfällige Stimme des Wortes“ – **מלך חכמה ודבור**) wurde den vernunftbegabten Geschöpfen gleich bei ihrer Schöpfung gegeben. Gott hat ihnen das Sprechen gleichsam beigebracht, einerseits damit sie Ihn lobpreisen – so Isaak –, andererseits damit sie miteinander kommunizieren und dadurch „verein“ werden können.⁷⁷ Im Lobpreisen ist eine gewisse Erkenntnis des Gepriesenen mit eingeschlossen; in der zwischenmenschlichen Kommunikation insgesamt ist die natürliche Erkenntnis in ihrer Gesamtheit eingeschlossen.⁷⁸

Das Verhältnis zwischen der sprachlichen Aussage und dem Gegenstand der Aussage unterscheidet sich je nach dem ontologischen Status des Gegenstandes:

חכמה ודבור (71^v) gewährt werden. Mit der Gabe des Hellsehens hängt die Unterscheidungs-gabe, die sich primär auf die eigenen inneren Regungen bezieht, engstens zusammen; auch Letztere wird vom Heiligen Geist gewährt: „*Bis unser Herz im Geiste des Herrn geheiligt worden ist, vermögen wir es nicht, klar zwischen den verborgenen [inneren] Regungen, die von der Wirkung der Dämonen her [rühren], solchen, die von den Engeln oder von [unserer] Natur her [kommen], und solchen, die von der Bewegtheit des Geistes der Heiligkeit her [rühren] zu unterscheiden.*“ **לחכמה ודבור** (2.3.2.52, 47^v).

77 2.3.1.8 (21^v). Man könnte sagen, dass die Sprache in ihrer dualen Struktur von äußerem Zeichen und Bezeichnetem für Isaak der Ort ist, an dem die Struktur geschaffenen Seins sich am deutlichsten zeigt. Alle Geschöpfe (die Vernunftwesen inbegriffen) sind bei ihm Zeichen, die auf die wahre Gotteserkenntnis, die in der neuen Welt ohne die Vermittlung von Zeichen durch eine direkte Selbstoffenbarung Gottes vollendet werden soll, in dieser Welt bruchstückhaft hinweisen. Somit wäre die Sprache der Ort par excellence, an dem in dieser Welt Gotteserkenntnis zeichenhaft vermittelt wird.

78 Isaak betrachtet sogar das Lobpreisen als von Gott gesetztes natürliches Endziel der vernunftbegabten Natur (2.2.1–2, 19^{f-v}).

kryptisch; zunächst stellt sich die Frage, was mit „stofflichem“ bzw. „stofflos“ Wort gemeint ist. Am wahrscheinlichsten ist, dass damit eine Unterscheidung zwischen der im Denken schon formulierten Aussage einerseits und dem erst in seiner Selbstverarbeitung zur Formulierung begriffenen (noch rohen) Aussageinhalt gemeint ist.⁸³ Mit „stofflich“ wäre dann gleichsam das volle Ausgedehnt-Sein des in sich „raumlosen“ Aussageinhaltes gemeint, das schon zu einer Formulierung ausgestaltet und dadurch „Stoff“, einen „Körper“ aus „normalen“ (d.h. aussprech- und schreibbaren, d.h. der Sinneswahrnehmung potenziell zugänglichen) Wörtern annimmt.⁸⁴ Somit könnte man der 1. Gruppe etwa noch nicht sprachlich artikuliert Theorien über die Schöpfung, der 2. Gruppe u.a. sprachlich artikuliert Gedanken über Gott zuordnen. Die Betrachtungen über die Schöpfung und über Gott, sowie über das Verhältnis zwischen beiden – d.h.: über die allumfassende Vorsehung Gottes für Seine Schöpfung – machen zum großen Teil den Inhalt des kontemplativen Gebets aus.⁸⁵ Es lässt sich bemerken, dass diese letzten Unterscheidungen nicht das hierarchische Unter- bzw. Überordnungsverhältnis zwischen sprachlichem Zeichen und Bezeichnetem,⁸⁶ sondern konkreter die Kombinationsmöglichkeiten zwischen besonderen Unterarten des sprachlichen Zeichens (stofflich-stofflos) und besonderen Unterarten des Bezeichneten (geschaffen-

nīs.“ קלום כל נחלה חסר .נחלקת קלומא קכף כל קלומא נחלה חסר
 .קטמא קוים נחלאהא קפואה קמחא קמל .נחלקת קכף כל
 כל חסר. ל קמחא קמחא נחלאהא קמחא קמחא קמחא קמחא
 נחלאהא נחלאהא Die dreifache Unterscheidung des Bezeichneten liesse sich auch
 als Unterscheidung zwischen Stoffdingen, Intelligibilia und weder-Stoffdinge-noch-Intelligibilia interpretieren. Sollte Letztere Interpretation eher zutreffen, würde dies nichts
 Wesentliches am obigen Gedankengang ändern.

- 83 Eine weitere Interpretationsmöglichkeit wäre anzunehmen, dass es sich dabei bloß um eine Unterscheidung zwischen laut ausgesprochenem (= stofflichem) und lautlos-innerlich „gesagtem“ (stofflosem) Wort handele (im Sinne der stoischen Unterscheidung zwischen λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός); eine solche Unterscheidung wäre aber in diesem Kontext irrelevant, da unter Isaaks erkenntnistheoretischen Voraussetzungen das bloße Hinzutreten der menschlichen Stimme nichts am Wesen einer Aussage ändert.
- 84 Auch in der modernen Sprachtheorie ist es eine strittige Frage, ob es eine solche vorsprachliche Stufe der sprachlichen Formulierung, einen „noch“ formlosen, rohen Aussageinhalt, gibt, welcher dann auf einer zweiten Stufe eine konkrete sprachliche Gestalt annimmt – oder aber das menschliche Denken vielmehr von seinem Ursprung her immer schon sprachlich verfasst ist.
- 85 Dazu käme das Bittgebet, das aber ebenfalls an die Betrachtung der Vorsehung gebunden ist.
- 86 Wie in 2.3.1.3 (20^v–21^r).

ungeschaffen oder stofflich-stofflos) aufzeigen – und auf ihr Geeignetsein hin implizit problematisieren.

Besagte Unterscheidungen sind in Bezug auf die Differenzierung zwischen Geisterkenntnis und allen anderen Erkenntnisformen hinsichtlich der Mitteilungsmittel von besonderer Bedeutung, da der 3. Fall, also das Bezeichnen von ungeschaffenen und somit formlosen Dingen durch das „stofflose Wort“ von Isaak mit der „Teilhabe am Wirken des Geistes“ gleichgesetzt wird.⁸⁷ Dieses Grenzphänomen der Sprache übersteigt offenbar die Möglichkeiten des formulierten (= „stofflichen“?) Wortes, von dem gilt, dass es Gott (als Bezeichnetes) nur sehr unzureichend auszudrücken vermag, genauso wenig nämlich, wie das natürliche Erkennensvermögen des Menschen Diesen auffassen kann.⁸⁸ Im Fall des Bezeichnens von ungeschaffenen und damit formlosen Dingen durch das „stofflose Wort“ stellt Letzteres daher nicht die oben beschriebene Vorstufe der Formulierung dar, sondern gerade das einzig geeignete Medium einer Erkenntnis, die, wie im obigen Abschnitt beschrieben, sich so sehr von allen anderen Erkenntnisformen unterscheidet, dass sie genauer genommen als Nicht-Wissen zu bezeichnen ist: Eine begriffliche Formulierung ist dabei unmöglich. Dieser in ihm eingeschlossenen „Erkenntnis“ entsprechend lässt sich das „stofflose Wort“ nur unter Einschränkungen (als Grenzphänomen?) der Sprachlichkeit zuordnen – ist alles Sprachliche doch letztlich immer, selbst nur der Möglichkeit nach, auf die konkrete Formulierung ausgerichtet.⁸⁹ Diese Aufhebung der Sprache in einer übersprachlichen Bedeutungserfahrung ist die Eigenheit des „besonderen“ Wirkens des Geistes vom Menschen her betrachtet.

Die Sprache als Mittel der Geistesoffenbarung ist im Prozess der Offenbarung Gottes an den Menschen primär unter den Formen der Heiligen Schrift und des Gebets am Werk. Beide Offenbarungsformen überschneiden sich aller-

87 2.3.1.98 (34^v).

88 2.3.1.3 (20^v–21^r).

89 Diese evagrianische Vorstellung von einer Überwindung der Sprache auf der höchsten Stufe des Gebets lässt sich im syrischen Raum schon bei Johannes dem Einsiedler (5. Jh.) finden [s. dessen Kurztraktat über das Gebet: Sebastian P. Brock: John the Solitary. On Prayer, in: *JThS* 30, 1979, 84–101; dieser Traktat ist von Abraham von Nathpar mit geringfügigen Änderungen in die ostsyrische monastische Literatur eingeführt worden, s. On Prayer – How it is necessary for someone who prays to be eager and vigilant in himself (engl. Übers. auf der Grundlage der HS BL, Or. 6714, ff. 81^v–83^r), in: Sebastian Brock: *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, Kalamazoo – Michigan 1987, 190–196]; vgl. ferner das in die diesseitige Vernünftigkeit bzw. Sprachlichkeit unübersetzbare „Raunen“ des Geistes bei Johannes von Dalyatha (M12,13, Jean de Dalyatha, *Les Homélies I–XV*, ed. N. Khayyat, Liban 2007, 248).

dings in erheblichem Umfang, da das tägliche Stundengebet des Einsiedlers von den Psalmen dominiert wird.⁹⁰

3.2.1 Die Heilige Schrift

Die Schrift ist für Isaak das autoritative, unverzichtbare Mittel der Gotteserkenntnis. Sie ist vom Geist Gottes inspiriert; so sind etwa die Psalmen für ihn vom Geist geschaffen worden.⁹¹ Jeglichen Fortschritt des Menschen auf dem Weg der Askese umschreibt Isaak als ein schrittweises Zunehmen der Einsicht in die „Süße“, die der Geist in die Schrift hineingelegt hat.⁹² Das einzige Endziel aller asketischen Bemühungen bestehe darin, des Wirkens des Geistes teilhaftig zu werden.⁹³ Schrift und Wirken des Geistes sind für ihn innerlich tief verwoben.

Der jeweilige Zugang zur Schrift variiert je nach dem Seinszustand des Lesenden, ist also in die Dynamik der Drei-Stufen-Lehre eingebunden. Die Schriftlektüre wird bei Isaak auch den Anfängern empfohlen. Seinen Bedürfnissen entsprechend wird der Novize aus der Lektüre Belehrung über den Kampf gegen die Leidenschaften schöpfen.⁹⁴ Schon bei dieser Belehrung ist der Geist der eigentliche Lehrer, wenngleich seine Unterweisung mittelbar – eben durch die Schrift – erfolgt. Auf der zweiten Stufe der seelischen Askese wird die Schriftlektüre zu einer der Hauptaufgaben des Menschen, deren Ertrag in der Theoria besteht: Der vom Geist über die Engel gewährte Einblick in den tieferen Sinn der biblischen Texte verleiht dem Lesenden eine neue Einsicht in die Vorsehung Gottes für die Schöpfung, wie sie sich in der biblischen Heilsgeschichte niederschlägt.⁹⁵ Es ist diese Einsicht gemeint, wenn Isaak das Ziel der Askese auf der zweiten Stufe mit den evagrianischen Wendungen „Betrachtung des Seienden“, „Betrachtung des Wesens des Seienden“ o.Ä. benennt.

90 2.3.1.59 (28^v); 2.3.1.63 (29^r); 2.3.2.14 (36^v–37^r); 2.3.3.12 (60^v); 2.14.34 (Brock 67); 2.14.36 (Brock 68).

91 2.3.1.59 (28^v).

92 2.1.2 (2^{r-v}).

93 2.3.2.14 (36^v–37^r).

94 S. 2.3.4.72 (100^v); vgl. aber 2.3.1.67 (29^v).

95 S. w. o. Die Theoria wird oft nicht während der Schriftlektüre, sondern während der darauf folgenden Meditation oder des liturgischen Gebets gewährt. Isaak schätzt wie gesagt ein, dass eine während der Meditation oder während des Gebets geschenkte Theoria gegenüber einer direkt durch die Schriftlektüre gewährten solchen überlegen sei (2.3.4.63, 96^v–97^r). Dennoch ist die Schriftlektüre stets die Quelle der in Meditation und liturgischem Gebet gewährten Theoria. Dasselbe gilt sogar für die unmittelbare Geistesoffenbarung, welche über die Theoria erhaben ist und, an sich betrachtet, nicht durch die Schrift vermittelt wird: Trotzdem ist die Schriftlektüre ihre Quelle.

Auch das über solche Einsichten erhabene vorläufige Emporgehoben-Werden in den Bereich des Geistes, das die unmittelbare Geistesoffenbarung ist, wird von der Schriftlektüre genährt, auch wenn es an sich durch reine Unmittelbarkeit gekennzeichnet ist.⁹⁶

Dennoch macht sich schon auf der Ebene der natürlichen Theoria eine gewisse Diskrepanz zwischen dem Wortlaut der Schrift und der tieferen, geistlichen Einsicht in ihren Sinn bemerkbar, die sich auf der Ebene der unmittelbaren Geistesoffenbarung noch verschärft. Denn der Inhalt der in der Theoria offenbar werdenden biblischen Heilsgeschichte fällt bei Isaak wie gesehen mit seiner eigentümlichen, durch Theodors Exegese inspirierten Auslegung der Heilsgeschichte zusammen, welche vom Wortlaut der Schrift an mehreren, für den Gesamtgang der Oikonomia entscheidenden Stellen offen abweicht, manchmal diesem sogar widerspricht. Die zentralen Stellen bzw. Stellengruppen diesbezüglich sind die Genesis-Erzählung von der Ursünde und der Vertreibung der ersten Menschen aus dem Paradies, die paulinische Rede von der Ursünde als Ursache für die Sterblichkeit der Menschheit und von der Menschwerdung des Sohnes um der Erlösung von der Sünde willen, schließlich die v. a. in Matthäus 25,46 bezeugte eschatologische Lehre vom doppelten Ausgang des Endgerichts Christi, die Ewigkeit der Höllenstrafen inbegriffen. Die für Isaak charakteristische Auslegung dieser biblischen Stellen, welche zum größten Teil auf Theodor von Mopsuestia zurückgeht, steht in Widerspruch zum Wortlaut der Schrift.

Auch diesen Widerspruch fasst Isaak, indem er sich in die Tradition der paulinischen dialektischen Gegenüberstellung von Buchstabe und Geist stellt, als notwendige Folge des geistlichen Verständnisses der Schrift auf. Ein geistliches Verständnis der Schrift mache deutlich, so Isaak, dass Darstellungen Gottes als Vergeltender, Bestrafender oder auch Belohnender, dem Gott, der sich in Seinem Sohn und in Seinem Geist als reine Liebe geoffenbart hat, nicht eigentlich zukommen.⁹⁷ Dasselbe gelte übrigens für alle anthropomorphen Schriftstellen, die Gott zürnen, Fragen stellen, Menschen auf die Probe stellen lassen; dabei handele es sich um Fälle,

in welchen, obwohl die Intention der Heilsveranstaltung Gottes auf etwas Anderes absieht, die [*Heilige*] Schrift anstelle dieser [*Intention*] andere

96 S. 2.3.2.60 (49^v–50^v); vgl. 2.3.4.63 (96^v–97^r), wo die Schriftlektüre als notwendige, wenn auch nicht ausreichende Voraussetzung des Gebets, in dem die Offenbarung des Geistes (als dessen Unterbrechung) geschieht, bezeichnet wird; 2.3.4.68 (99^{r-v}).

97 2.3.4.78/85 (102^v–104^r/104^v–105^r), bes. 85.

schließt Isaak daraus, dass Jesus Christus sich an einem Abend auf einem Berg in die Einsamkeit zurückzog (Mt 14,23), dass der Mönch, der die Stufe der Theoria erreicht hat, immer alleine übernachten soll.¹¹² Die Ehelosigkeit Jesu Christi sei schließlich das Urbild des Mönchslebens.

Einige Schriftstellen werden bei Isaak direkt auf die Geistesoffenbarung hin ausgelegt. So wird der Vers „und Dunkel war unter seinen Füßen“ (Ps 18,9) auf die Unerkennbarkeit Gottes bezogen, die sich darin zeigt, dass die in der Geistesoffenbarung geschenkte Erkenntnis eher eine Nicht-Erkennntnis ist.¹¹³ Mit der gleichen Erfahrung wird auch – in Übernahme einer langen, vor allem von Dionysios Areopagites und Gregor von Nyssa vertretenen Tradition¹¹⁴ –

inhaltlich fast identische Einstufung der praktischen Tugenden unter den kontemplativen, diesmal aber mit Bezug auf die Richterrede Christi (Mt 25,34–36) anstatt auf die Seligpreisungen, findet sich schon im *Liber Graduum*, sermo 4, cap. 6–7 (Kmosko, ps 3, Sp. 56–57). Die Frage, ob die Mönche alle Gebote Christi zu verwirklichen haben, wird ferner von Patrikios, dem Adressat eines brieflichen Traktats des Philoxenos von Mabbug über das Verhältnis von praktike und theoria, gestellt, und von Philoxenos positiv beantwortet (*epistula ad Patricium*, ed. R. Lavenant, PO 30/5, 3–26). Allerdings gibt es auch hier eine Hierarchisierung: Der Großteil der auf das Sozialleben bezogenen Gebote lässt sich eher in bewohnten Gegenden, in der Stadt oder im Großkloster verwirklichen. Diese sollen daher zuerst, während der Mensch noch gegen die Leidenschaften kämpft, geübt werden; nach der Erlangung der Reinheit von Leidenschaften sollte der Asket sich in die Wüste, wo solche sozialen Tugenden zumeist gar nicht realisierbar sind, zurückziehen [*lorsque leur* (Basilius' des Großen, des Gregor von Nazianz und des Gregor von Nyssa) *intellect commença à sentir son immobilité première, ils s'empressèrent de partir au désert*“: *ep. ad Patricium* 16, ebd., 41]. Dieselbe Frage nach dem Verhältnis von praktischen (körperlich-sozialen) und kontemplativen Tugenden beherrscht eine längere Ausführung aus der veröffentlichten Kurzfassung des sog. Kommentars zum *Paradisus Patrum* von Dadischo Qatraya, der sich eindeutig für die absolute Überlegenheit der kontemplativen Tugenden ausspricht (s. *Acta martyrum et sanctorum syriace VII*, ed. P. Bedjan, Paris-Leipzig 1897, 895–986, hierzu: 895–899).

112 2.12.1 (Brock 53 f.).

113 2.3.1.50–52 (27^{r-v}). Bemerkenswerterweise spricht sich Theodor in seinem Traktat *Gegen die Allegoristen* (Einleitung zum Psalmenkommentar) gegen eine Allegorisierung eben-diesen Verses aus und trägt eine historisierende Auslegung vor [s. Théodore de Mopsueste, *Fragments syriaques du Commentaire des Psaumes* (Psaume 118 et Psaumes 138–148), ed. Lucas v. Rompay, CSCO Syr. 189, Louvain 1982, 6, 13–18; vgl. *Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes I–LXXX*, ed. R. Devreese, Vatikan 1939, S. 113].

114 Vgl. Dionysios Areopagites, *De Mystica Theologia* 1.3, ed. B. Suchla (PTS 33 = Corpus Dionysiacum 11), Berlin/New York 1991, 143, 16–144, 15; Gregor von Nyssa, *La vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu* (sc 1^{bis}), Übers. J. Danielou, Paris 1955, S. 80–84 (cap. 162–169); vgl. auch Gregor von Nazianz, 28. Homilie, ed. P. Gallay avec la collaboration de

memra gibt nämlich an, dass folgende Theoria der letzten Dinge den Autor „befallen“ (ܒܥܠܠܐ ܠܡܐ) habe; die Wahl des Verbes unterstreicht den Eingebungscharakter der strittigen Lehrsätze. Es ist allerdings unklar, ob die Überschriften zu den einzelnen memre vom Autor selbst oder aber von einem Redaktor bzw. einem Kopisten stammen; wahrscheinlicher ist die zweite Möglichkeit. Nichtsdestotrotz entspricht die Berufung auf eine eingegebene Theoria Isaaks eigener Sicht der Dinge. Er beruft sich darauf auch in seiner Argumentation für seine kontroverse These über den Grund der Menschwerdung so wie – hier besonders nachdrücklich – in seiner Widerlegung der bei den Vätern belegten Rede vom „geistlichen Gebet“ im memra 1.23, wo er zwar nicht gegen den Wortlaut der Schrift, wohl aber gegen einen in der monastischen Vätertradition etablierten Begriff argumentiert. Dass es ihm bei kontratextlicher Schriftauslegung unter Berufung auf die geistliche Lektüre stets um den absoluten Vorrang der Liebe in allen Aspekten göttlichen Wirkens geht, dürfte einigen Aufschluss über das proprium der Wirkungsform des Heiligen Geistes geben.¹²³

3.2.2 Gebet als Mittel der Geistesoffenbarung

Das Gebet ist vielleicht das umfassendste unter den media der Erkenntnisvermittlung. Isaak empfiehlt dem auf der Stufe des Psychischen stehenden Einsiedler, den Tag in drei Abschnitte zu unterteilen, die respektive dem liturgischen Gebet, der Schriftlektüre und der „Meditation“ (ܠܡܕܝܬܐ) ¹²⁴ zu widmen sind, – wobei Letztere auch als inneres, frei auf die Schrift bezogenes Gebet bezeichnet werden kann.¹²⁵ Das Gebet im weiteren Sinn umfasst also zwei Drittel der verfügbaren Zeit im idealen Tagesablauf des Einsiedlers. Dennoch ist auch die Schriftlektüre mit dem meditativen Gebet verzahnt, indem jene einerseits gleichsam das Material für die Meditation liefert, andererseits wiederum selbst vom meditativen Gebet angeregt und von dessen Grundstim-

Isaak des Syrers, in: *OS* 53 (2004), 28–44; zu den Indizien für die Allerlösungslehre im „Ersten Teil“ s. Ders.: *Hoffnung der Heiligen. Das Zeugnis Isaaks des Syrers*, in: *OS* 45 (1996), 21–41, bes. 34–38; zur Allerlösungslehre Isaaks s. ferner Hilarion Alfeyev, *The Spiritual World of Isaac the Syrian*, Kalamazoo, Michigan 2000, 269–297; Chialà, *Ricerche su Isacco di Ninive*, 269–276.

123 Dazu s. w. u., 176–185; zu der göttlichen Liebe als Schlussstein der Pneumatologie s. B.J. Hilberath: *Pneumatologie*, Düsseldorf 1994, 210–223.

124 Zur Theoria, die den Gehalt einer solchen Meditation ausmacht, s. w. o (s. 2.3.2.84, 56^{r-v}).

125 2.3.2.87 (57^r); vgl. die kanonische Dreiteilung (Gebet und Lektüre, Arbeit, Schlaf und Essen) des Tages eines Koinobiten [A. Vööbus (ed.): *The Canons Ascribed to Mārūtā of Maiphreqat and Related Sources* (CSCO Syr. 191), 99 (Kanon 54)].

selbstmächtige Übertretung dieses Kanons, schärft Isaak ein, sei ein Werk der messalianischen Häresie bzw. der teuflischen Versuchung. Die Bestimmung der Details des kanonisch festgelegten Stundengebets aber oblag dem Klostervorsteher oder dem Einsiedler. Isaak entfaltet seine Gedanken zu diesem Punkt in dem w. o. schon besprochenen 14. memra, das größtenteils als Selbstverteidigung gegen den Messalianismus-Vorwurf zu begreifen ist.¹³⁴

Gegenüber dem Antinomismus der „häretischen Messalianer“, die jegliche amtskirchlich sanktionierte liturgische Ordnung verachteten, unterscheidet Isaak zwischen einem liturgischen „Gesetz der Freiheit“ und einem „Gesetz der Knechtschaft“. Wenn ein Einsiedler sich eine genaue und zugleich große Anzahl von Psalmen auferlegt, ist er fortan unwiderruflich an diese Regel gebunden, die, so Isaak, intensive Anstrengung erfordert und den Mönch somit in fortdauernde innere Aufregung versetzt. Dadurch wird aber das Erlangen der Hesychia – das erste Ziel des Einsiedlerlebens – unmöglich gemacht. Dies ist das „Gesetz der Knechtschaft“. Wer wiederum dem Gesetz der Freiheit folgen will, wird sich keine genaue Anzahl von Psalmen und Prostrationen aufbürden, sondern je nach körperlicher und innerer Situation dieses immer wieder neu bestimmen; dabei wird er nicht auf die Quantität der Psalmen (bzw. Kniebeugungen) Wert legen, sondern auf die innerliche Qualität der Lesung, nämlich auf die Wirkung des Psalmentextes auf sein Inneres.¹³⁵ Selbst ein einziger Psalmenvers kann genügen, wenn dem Betenden die Konzentration auf den Inhalt des Verses geschenkt wird.¹³⁶

Dies gilt aber eigentlich erst für den Asketen, der die zweite, psychische Stufe des asketischen Weges schon erreicht hat. Denn auf der ersten Stufe der somatischen Askese ist das Verharren im lauten Lesen zahlreicher Psalmen im Stehen, begleitet von zahlreichen Kniebeugungen, ein unverzichtbares Mittel für die Zähmung der körperlichen Leidenschaften. Erst auf der Stufe der psychischen Askese wird ein Erfassen des tieferen Sinnes des Gebetes möglich: Durch die vielfältigen Bittgebete, die in den Psalmen sowie in weiteren Gebetstexten zu vollem Ausdruck kommen, wollen wir letztlich nicht unsere Wünsche und Bedürfnisse an Gott richten, da der Allwissende diese besser kennt als wir selbst. In diesem vielfältigen Bittgebet führt der Betende zwar faktisch seine Bitten vor Gott, dies hat aber viel eher zum Ziel, den Betenden selbst – sooft dieser geistig geschwächt¹³⁷ (oder von der Gnade „verlassen“) ist – innerlich zu

134 2.14.7–48 (Brock 58–72).

135 2.21.5 (Brock 103).

136 S. 2.3.2.55 (47^v–48^v).

137 2.3.1.59 (28^v); auch hier bedeutet Schwäche nicht Minderwertigkeit. Dies zeigt, dass Isaak

trösten und zu unterstützen und ihm damit zu helfen, diese Situation zu überwinden¹³⁸ und Einblick in den wahren Sinn des Bittgebets zu gewinnen, indem er durch die vertiefende Konzentration auf die Worte des Bittgebets eine Einsicht (Theoria) in die universale Vorsehung Gottes für Seine Schöpfung und für den Betenden selbst gewinnt¹³⁹ und so den eigenen Willen mit dem Willen Gottes für sich selbst vereint. So wird das vielgestaltige Bittgebet in die einfache Bitte „Dein Wille geschehe“ zusammengefasst und aufgehoben.¹⁴⁰ Gott ändert nicht den Plan Seiner Providenz auf die Bittgebete der Heiligen hin, sagt Isaak; es sind umgekehrt die Bittgebete der Heiligen, die durch die Angleichung ihres Willens an den Willen Gottes diesen Willen widerspiegeln. In diesem Sinne werden Gebete erhört.

Um diese im Geist geschenkte Einsichtserfahrung handelt es sich auch an den Stellen, wo Isaak das lange Verharren des Psalmengebets an einem einzigen Vers als Gnadengabe beschreibt: Im Gebet wird die allumfassende Vorsehung Gottes, die sich im Psalmenvers durch den Heiligen Geist niederschlägt, einsichtig.¹⁴¹ Das Gebet ist für Isaak das privilegierte Medium, durch das die Theoria dem Menschen zumeist geschenkt wird. Die Theoria als Einsicht in die Vorsehung Gottes für Seine Schöpfung ist ihrerseits mit der Theoria als der geistlichen Einsicht in die Tiefenstruktur der Heiligen Schrift dynamisch identisch. Daran wird die gegenseitige Durchdringung von Schriftlektüre und Gebet als Mitteilungsmittel von Erkenntnis ersichtlich.¹⁴²

als Beispiel einer solchen Bitte die dreifache Bitte des Paulus, dass ihm der „Stachel ins Fleisch“ erspart bleibe (2 Kor 12,7) anführt.

138 Ebd.; vgl. 2.4.2–3 (Brock 1 f.).

139 Es geht sowohl aus Isaaks Ausführungen zum reinen Gebet oder zur Theoria in den memra 2.9 und 2.10 als auch aus den von ihm komponierten Gebeten (2.1.83 ff., 17^v ff.) hervor, dass der Inhalt des reinen Gebets, der auch als Theoria bezeichnet werden kann, v.a. in der innerlichen Vergegenwärtigung der Wohltaten Gottes für den Menschen bei gleichzeitigem Gewährsein der eigenen Unwürdigkeit besteht [s. auch 2.35.1/3, Brock 139 f.: Der Mönch, der die Gabe der Theoria über die Schöpfung empfangen hat und damit nicht mehr kraft des eigenen freien Willens betet (cap. 1) schaut das vor dem natürlichen Erkenntnisvermögen des Menschen verborgene Wirken der göttlichen Vorsehung inwendig in der gesamten Schöpfung, und zwar sowohl in den Ereignissen, die die menschlichen Bestrebungen fördern, als auch in denjenigen, die diese (vordergründig) tilgen (cap. 3)].

140 2.3.1.59 (28^v).

141 2.3.2.55 (47^v–48^v). Solches Stehenbleiben hat natürlich eine Unterbrechung des kanonisch festgelegten Stundengebets zur Folge, die Isaak für gerechtfertigt hält – im Gegensatz zu einer Unterlassung des Stundengebets aus anderen Gründen (2.14.7/47, Brock 58/72). Isaak verteidigt diese seine These gegenüber offenbar schon laut gewordener Kritik.

142 Aufgrund dieser gegenseitigen Durchdringung vertritt Isaak – entgegen einer zu großen

Isaaks Pneumatologie und theologische Anthropologie von besonderer systematischer Bedeutung.¹⁵²

3.3 *Die Struktur der Geisterkenntnis als eines göttlichen Offenbarungsaktes*

Der Offenbarungsakt des Geistes Gottes als Erkenntnismitteilung zeichnet sich also gegenüber allen anderen Formen der Erkenntnismitteilung durch 1. absolute Unmittelbarkeit und durch 2. absolute Alleinursächlichkeit des Geistes oder des Sohnes im Geiste unter Ausschluss der Mitwirkung des Offenbarungsempfängers aus. Auch die durch Geschaffenes, d.h. durch Sinneswahrnehmung, Begriff und Wort vermittelten Erkenntnisse sind letztlich geistlicher Natur: ob vermittelt durch Mitmenschen oder durch Belehrung, durch die Heilige Schrift, die Liturgie oder das liturgische Gebet, durch Betrachtung „der Natur des Seienden“ oder durch die Engel. Denn auch diese gehen auf das offenbarende Wirken des Geistes vor und in uns zurück. Sie bleiben aber von der Selbstoffenbarung des Geistes darin verschieden, dass sie vermittelt sind und somit eine gewisse Mitwirkung des Offenbarungsempfängers stets voraussetzen.¹⁵³

Mehrmals wird in den Schriften Isaaks zur Veranschaulichung das Bild des Malens eingesetzt: Wie auf einer weißen Leinwand malt der Geist auf dem gereinigten Intellekt eine Zeichnung.¹⁵⁴ Die Passivität des Offenbarungsempfängers, die Unvermittelbarkeit der Offenbarung durch die Sprache und die Unmittelbarkeit der Berührung des kreatürlichen Offenbarungsempfängers durch den göttlichen Offenbarer sind Strukturelemente des Offenbarungsaktes, die in diesem Bild versinnbildlicht werden.¹⁵⁵ Das Gleiche gilt im Wesentlichen auch für das Bild des Menschen, der durch das Feuer des Geistes gehärtet

¹⁵² Schon Khalifé-Hachem hat Isaaks These vom Aufhören des Gebets bei der Einführung in die geistliche Existenzform zu Recht auf dessen Auffassung von der absoluten Passivität des menschlichen Empfängers gegenüber der selbstmitteilenden Aktivität des Heiligen Geistes zurückgeführt (s. Élie Khalifé-Hachem: *La prière pure et la prière spirituelle selon Isaac de Ninive*, in: *Mémorial Mgr. Gabriel Khouiri-Sarkis*, Louvain 1969, 157–173), gegen Hausherrns Versuch, besagte These als Folge der unkritischen Übernahme einer falsch übersetzten Evagrius-Stelle zu erklären; dazu vgl. Robert Beulay, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIII^e siècle* (Theologie Historique 83), Paris 1990, 216–223 (L'au-delà de la prière chez Isaac de Ninive et dans un texte d'Évagre); Abramowski, *Der Stupor, der das Gebet unterbricht*.

¹⁵³ 2.3.3.48–49 (67^v–69^r).

¹⁵⁴ 2.3.3.57 (70^r–71^r); 2.3.1.86 (32^v); 2.5.10 (Brock 8).

¹⁵⁵ Vgl. Seppälä, *The Holy Spirit in Isaac of Nineveh*, 139f.

wird,¹⁵⁶ welches möglicherweise durch das paulinische Bild von der Herstellung von Keramikgefäßen (Rom 9,21; 2 Tim 2,20 f.), die auch als Behälter Seiner Gnade verwendbar sind (2 Kor 4,7), inspiriert ist. Dieses Bild bringt die Verwandlung menschlicher Existenz durch das Wirken des Geistes eloquent zum Ausdruck. Dabei legt Isaak auf das Sinnliche des Bildes besonderen Nachdruck; eine brennende, unausstehliche Hitze ergreife den Menschen, und er versucht seinen Körper zu kühlen.¹⁵⁷ Diese Hitze (bzw. Feuer) wirke auf die Körperglieder, das Fleisch und die Knochen des Menschen und bewirke dabei eine nicht näher explizierte Verwandlung.¹⁵⁸ Ein weiteres Bild, das sehr oft verwendet wird, ist jenes von dem Genuss (bzw. vom Schmecken) einer extremen Süße.¹⁵⁹ Manchmal werden Bilder des Weinrausches verwendet, um die wahre Erfahrung der Liebe Gottes bzw. des Geistes zu veranschaulichen,¹⁶⁰ oder auch das neutestamentliche Bild vom Aufkeimen des Samens, der vorher gestorben und in der Erde begraben worden ist, für die Wiedergeburt des Menschen ins wahre Auferstehungsleben des Geistes:

Diese symbolhafte Einsicht, die an jenen Keimen gewonnen wird – die in ihnen als eine Manifestation der Macht des Schöpfers erkannt wird –

¹⁵⁶ 1. 51 (Bedjan 377); 2.3.3.74 (76^r).

¹⁵⁷ 2.3.2.60 (49^v–50^v).

¹⁵⁸ 2.24.2–3 (Brock 109 f.): In diesem Abschnitt schildert Isaak sehr lebhaft die Anzeichen der Einwohnung des Heiligen Geistes im Menschen als ein Brennen des Körpers. In solchen Beschreibungen von körperlich wahrnehmbaren, handfesten Erfahrungen der Einwohnung des Geistes (zu ähnlichen Passagen aus dem 1. Teil seiner Schriften s. Sebastian Brock, *St. Isaac of Nineveh and Syriac Spirituality*, in: Ders., *Studies in Syriac Spirituality*, Poona 1988, 99–108, bes. 104) sieht Guillaumont ein ursprünglich messalianisches Element, das sich auch bei Makarios bemerkbar macht [s. A. Guillaumont: *Sources de la doctrine de Joseph Hazzaya: OrSyr* 3 (1958), 2–24, hier 19–22; die Passage aus Joseph Hazzaya, die Guillaumont direkt mit Makarios in Verbindung bringt, ist eine fast wortgetreue Reproduktion einer Passage aus den Cap. Gnost. Isaaks: vgl. *WoodSt* VII, 263 und Isaak von Ninive, 2.3.2.60 (49^v–50^v)].

¹⁵⁹ 2.3.4.31 (87^r–88^r); 2.29.5 (Brock 119); 2.35.10 (Brock 142); 2.14.27 (Brock 64 f.). Dieses Bild kommt schon in der syrischen Übersetzung der Ammonasbriefe vor [s. Ammonas, Brief 2 (PO II, F. Nau, 435–436)], und die einschlägige Stelle wird bei Isaak mehrmals zitiert (vgl. die Süße als Zeichen der Präsenz des Geistes bei Johannes von Dalyatha). Das Verb „genießen“ (ἀπολαμβάνειν) für die Erfahrung der Geistesgabe ist schon in den Paulusbriefen (natürlich auch in Theodors Paulinerkommentar) geläufig, auch das Verb „schmecken“ hat in diesem Zusammenhang eine lange Tradition. Eigentümlich für Isaak ist die Intensität und Häufigkeit der Verwendung dieser Bilder.

¹⁶⁰ 2.18.2 (Brock 84 f.).

zeichnen die heiligen Männer in geistlicher Weise auf ihrem Intellekt sooft ihre Arbeit depressiv und vernebelt [*wird*]. Und sie erwarten, die unsagbare Verwandlung zu sehen, welche sie aus diesen [*ihren*] ordinären Mühen durch den Heiligen Geist, den sie (*sc. die Heiligen*) fortan gemäß ihrem Fortschritt im Askeseleben empfangen werden, künftig erfahren werden.¹⁶¹

Diesen Bildern ist gemeinsam, dass sie die Passivität des menschlichen Empfängers gegenüber dem selbstmächtigen Wirken Gottes im Geistlich-Werden zum Ausdruck bringen wollen.¹⁶² Die Passivität des Offenbarungsempfängers wird ebenfalls im oft verwendeten Bild vom „Verschlungen-Werden“ (ܠܬܠܝܬ) des Intellektes bzw. von dem im Intellekt konzentrierten Menschen versinnbildlicht.¹⁶³ Das biblische Bild der „dunklen Wolke“ (ܠܚܝܬ, Ex 20,21) kommt auch relativ oft als Sinnbild der Geistesoffenbarung vor: Wie Moses nach seinem Aufstieg auf den Berg Sinai von einer dunklen Wolke erfasst wurde und so die Offenbarung Gottes empfangt, so wird auch der Intellekt, der durch seinen asketischen Aufstieg zu Gott hindurch gereinigt worden ist, von einer dunklen Wolke umhüllt, in dem ihm die ganz andersartige Erkenntnis – eher als Nicht-Erkenntnis zu bezeichnen – geschenkt wird.¹⁶⁴ Das Sinnbild der dunklen Wolke soll die Ausschaltung jeglicher gewöhnlicher Rezeptivität, die Umkehrung aller „normalen“ Erkenntnisbedingungen veranschaulichen und damit verdeutlichen, dass das natürliche Erkenntnisvermögen des vernunftbegabten Geschöpfes hierfür irrelevant ist. Ähnliche Symbolismen sind mit den ebenfalls biblisch inspirierten Sinnbildern der „Überschattung“ durch den Geist und der „Niederlassung“ (ܬܬܠܝܬ) Gottes, die beide in der ostsyrischen geistlich-theologischen Literatur geläufig sind, verbunden.

[illegible]

162 Vgl. auch das Bild der Entbindung der schwangeren Frau, das das Geistlich-Werden versinnbildlicht (2.1.23, 6^{r-v}; 2.1.88, 18^r; 2.3.2.12, 36^v), und das Bild der Reifung von Früchten unter der nach dem Sturm wieder aufscheinenden Sonne (2.18.1, Brock 84), das für die Erlangung der Reinheit steht.


163 S. u.a.: 2.1.97 (19^r) (durch die Theorien); 2.3.2.73 (53^r) (durch die Liebe Gottes, beim Erreichen der „geistlichen Wahrnehmung“); 1.51 (Bedjan 360–377) (durch den Glauben); 2.3.1.52 (27^v) (durch das Erstaunen). An diesen Stellen ist das unmittelbare Subjekt nicht der Geist, sondern Ihm eigene Wirkungen.

164 2.3.1.52 (27^v).

Der biblische Begriff „Überschattung“, dem Isaak einen kurzen Traktat (2.16) gewidmet hat, gehört schon in den ersten erhaltenen Schriften der syrischen Literatur, wie S. Brock gezeigt hat, zu den *termini technici* des Syrischen zur Benennung des Wirkens des Heiligen Geistes auf den Menschen. Im Lauf der Entfaltung der syrischen theologischen Literatur wurde der Begriff in immer vielfältigeren Bedeutungsnuancen weiter differenziert.¹⁶⁵




Im genannten Traktat beschreibt Isaak die Überschattung durch den Geist primär als ein schützendes Wirken und unterscheidet zunächst zwischen einer „geheimnisvollen und geistlichen“ und einer „praktischen“ Form derselben.¹⁶⁶ Die zweite Form besteht in einem Schutz vor allerlei sichtbarer sowie unsichtbarer Gefahr. Dieser Schutz diene zwar primär der geistigen Entfaltung des Menschen, sei darin aber noch nicht erschöpft, wie eines der biblisch inspirierten Beispiele Isaaks verdeutlicht: Auch der Schutz einer Stadt vor dem Feind im Krieg sei eine Art Überschattung durch den Geist.¹⁶⁷ In seiner Skizzierung der ersteren Form der Überschattung fasst Isaak fundamentale Wirkweisen des Geistes knapp zusammen:

(5) Die mysterienhafte Form der Überschattung also – wie diejenige, die einigen unter den Heiligen [*zukam*] – ist eine wirkende Art (= *eine Kraft*), welche den Intellekt überschattet. Und sooft der Mensch dieser Überschattung gewürdigt wird, wird der Intellekt von Erstaunen ergriffen und in der Offenbarung vor Gott ausgedehnt. Solange diese Wirkung den Intellekt überschattet, ist der Mensch durch die Teilhabe am Geist der Heiligkeit über die psychischen Gedanken [*erhaben*]. Das ist nämlich dies, wovon der Apostel an die Epheser in Form eines Gebets gesprochen hat: ... [*hier werden die Verse Eph 1,17–18 zitiert*¹⁶⁸]; (6) Dies ist die eine Form, [*nämlich*] die mysterienhafte, der Überschattung; sooft diese Kraft den Menschen überschattet, wird dieser durch die Offenbarung der Herrlichkeit der neuen Welt gewürdigt; und dies ist der Teil, der den Heiligen im Lichte zukommt, von dem der Heilige Paulus sprach (*Kol 1,12*). An diesem haben diejenigen Teil, welche, durch ihre heilige und tugend-

165 S. Brock, *Maggnanuta*. Vielleicht die wichtigste biblische Basis dieser Entwicklung ist der Satz, *καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι* (Lk 1,35) aus der Verkündigung Marias, da in der Peschitta die Verbform *ἐπισκιάσει* mit  übersetzt wird.

166 2.16.3 (Brock 77).

167 2.16.2/7 (Brock 77/78f.) (vgl. 2Kön 19,34; Jes. 38, 6).

168 Zwischen ... *ὁφθαλμούς τῆς καρδίας ὑμῶν* und *εἰς τὸ εἶδέναι ὑμᾶς* ... schiebt Isaak, genauso wie Theodor von Mopsuestia in seinem Epheserkommentar, die verbindende Frage: „Und was ergibt sich daraus?“ (   ein).

eines ganzen memra.¹⁷³ Die Einwohnung im Menschen ist ein Wirken des dreieinigen Gottes, das aber primär vom Heiligen Geist getragen wird.

Hinsichtlich des trinitätstheologischen Hintergrundes der erwähnten Bilder ist festzuhalten, dass an einer Stelle Gott der Sohn das Subjekt der in der Bildrede von der Bemalung des Intellektes veranschaulichten Geistesoffenbarung ist.¹⁷⁴ An anderer Stelle wird der Sohn auch zum Subjekt des – schon in der Peschitta sowie in der liturgischen Tradition der syrischen Kirchen – vornehmlich mit dem Wirken des Heiligen Geistes verbundenen Verbes „überschatten“,¹⁷⁵ während als Subjekt des „Einwohnens“ mehrfach der Sohn,¹⁷⁶ die „Kraft Gottes“¹⁷⁷ oder Gott ohne Angabe einer Person erscheint; der christologische Bezug der ܡܠܬܐ ist explizit.¹⁷⁸

3.4 *Voraussetzungen der Geisterkenntnis beim menschlichen Subjekt: Die Selbstkonzentration im Intellekt*

Der grundlegende Unterschied zwischen allen Formen kreatürlicher Erkenntnisaneignung und der Geistesoffenbarung impliziert solche Unterschiede auch in den Voraussetzungen, die beim Erkenntnissubjekt bzw. beim Offenbarungsempfänger erforderlich sind. Einige dieser Implikationen dürften zum Teil schon an der vorangehenden Behandlung der inhaltlichen Beschaffenheit der Erkenntnis und ihrer Mittel unter dem Aspekt der Differenz zwischen natürlicher Theoria und Geistesoffenbarung sowie an obiger Darlegung des Aktcharakters der Letzteren ersichtlich geworden sein. Wenn die distinkten Grundstrukturen der Geistesoffenbarung die Unmittelbarkeit der Mitteilung und die Passivität des Empfängers sind, welche Folgen ergeben sich daraus für die Verfassung des Menschen als Erkenntnissubjekt und Offenbarungsempfänger?

Unter den Voraussetzungen menschlicher Existenz in dieser Welt wird Erkenntnisaneignung zunächst durch das Einsetzen von Erkenntnisorganen realisiert: Vermittlung durch die Sinneswahrnehmung, den Verstand oder die Vernunft und aktives Handeln sind somit Strukturen allen kreatürlichen Erkennens. Dabei ließe sich zumindest die Sinneswahrnehmung als primär passiv bezeichnen; dennoch scheint Isaak davon auszugehen, dass auch der Sinneswahrnehmung eine gewisse Vorsätzlichkeit anhaftet, so dass auch sie als aktive Betätigung zu betrachten ist.

¹⁷³ 3.8 (Chialà 56–61).

¹⁷⁴ 2.5.10 (8); 2.3.1.86 (32^v).

¹⁷⁵ 2.3.2.54 (47^v); 2.5.26/28 (13 f.).

¹⁷⁶ 2.3.3.24 (63^v–64^r); 2.5.26 (13 f.).

¹⁷⁷ 2.5.32 (Brock 15).

¹⁷⁸ 2.11.4–5 (Brock 44)

Seiner ganzheitlichen Betrachtung des Erkennens als einer allumfassenden Außenorientierung des vernunftbegabten Geschöpfes entsprechend, ordnet Isaak, wie schon gezeigt, den verschiedenen Stufen der geistigen Entwicklung des Menschen auf dem Weg zum Geistlich-Werden je verschiedene Stufen des Erkennens zu, wobei Letztere durch das jeweils bevorzugte Erkenntnisorgan unterschieden werden. Der ersten, somatischen Stufe entspricht die Sinneswahrnehmung, der zweiten, psychischen Stufe der Verstand und die Vernunft bzw. der Intellekt. Die dritte, pneumatische Stufe ist aber eine Verwandlung der Existenzweise des Menschen und gehört somit nicht zu seinen natürlich gegebenen Möglichkeiten, so dass ihr genau genommen kein besonderes Erkenntnisorgan direkt entspricht. Dennoch setzt der Empfang der Geistesoffenbarung einen bestimmten Zustand des Offenbarungsempfänger voraus, welcher bei Isaak – in Übernahme der evagrianischen Rede vom „nackten Intellekt“ als Empfänger der Dreieinigkeitsoffenbarung – als „Reinheit des Intellektes“ (oder „reiner Intellekt“) bezeichnet wird.¹⁷⁹ Im Folgenden soll die Bedeutung dieses Ausdrucks näher untersucht werden, indem die lebendige Entwicklung des Menschen, die zu diesem Zustand führen kann, ins Auge gefasst wird.

In der Beschreibung dieses Entwicklungsprozesses tritt die Verankerung der theologischen Erkenntnislehre Isaaks in seiner Asketik deutlich hervor. Der noch ungebändigten Herrschaft der körperlichen Leidenschaften, des äußeren, alten Menschen, über das menschliche Leben entspricht die Vorherrschaft der Sinneswahrnehmung. Hingegen besteht der ständige Kampf, der die somatische Stufe des asketischen Weges ausmacht, nicht nur in einem konsequent Vermeiden aller schlechten, also die Leidenschaften fördernden Sinnesindrücke (z.B. des Zuhörens beim leeren Gerede, des Anblicks einer Frau usw.), sondern vor allem in der konsequent vorangetriebenen Abschwächung der Intensität der Sinneswahrnehmung überhaupt. Die Mittel dieser Abschwächung sind eben die Mittel der Askese auf der somatischen Stufe: Fasten, Einschränkung des Schlafs, laute Psalmenlektüre im Stehen usw. Die Abkehr des Asketen von der Außenwelt fällt mit der Abkehr des Bewusstseins von der Sinneswahrnehmung zusammen; umgekehrt zieht ein Abfall von diesem Weg, so Isaak, eine Intensivierung der Sinneswahrnehmung mit sich.¹⁸⁰ Diese wechselseitige Verschränkung von Erkenntnislehre, Anthropologie und Asketik hat zur Folge, dass die Begriffe „Körper“, „Sinneswahrnehmung“ und „somatische Existenzweise“ bei Isaak bisweilen gleichbedeutend sind.

179 2.3.3.51 (69^r); 2.3.4.7 (82^v) (mit implizitem Bezug auf Evagrios: „wie die Väter sagen ...“); 2.3.3.85 (78^v); 2.3.3.91 (80^{r-v}); 2.3.2.57 (48^v–49^r).

180 2.13.1–2 (Brock 55).

terminus – ebenso wie seine Vorlage in der klassischen griechischsprachigen Mönchsliteratur – meistens negativ besetzt und benennt vornehmlich die von körperlichen oder seelischen Leidenschaften, Dämonen usw. angeregten Gedanken, die den Asketen regelrecht überfallen und ihn in den inneren Zustand der Zerstreuung (ⲛⲙⲁ, μετεωρισμός) versetzen.¹⁸⁹

Somit besteht die „Reinheit“ (ⲛⲁⲓⲁⲓ) primär in ihrem positiven Aspekt: Durch Schriftlektüre, Gebet und Meditation werden Verstand und Intellekt – d.h. der ganze Mensch, dessen wesensspezifisches Wirken jetzt vornehmlich in der Tätigkeit dieser beiden Erkenntnisorgane besteht – dazu erzogen, im Betrachten der Vorsehung Gottes, wie sie sich auch in diesen asketischen Praktiken zeigt, zu verharren und so gute Gedanken (oder gute „innere Regungen“) hervorzubringen.¹⁹⁰ Dieses Verharren wird paradoxerweise auch als „Wandern“ bezeichnet, denn bei den ersten Schritten auf diesem Abschnitt des asketischen Weges versucht das Denken die Vorsehung Gottes eher in der Vielheit ihrer Äußerungsformen und Gegenstände zu betrachten, es „wandert“ in dieser bewundernswerten Vielheit.¹⁹¹ Dieses Wandern wiederum ist, je nach seinem Anschauungsgegenstand, in unterschiedlichem Grad fördernd: Das Wandern der Gedanken in begrifflichen Nachbildungen des Seienden, in der „natürlichen Erkenntnis“ der Vorsehung Gottes, ist dem Wandern der Gedanken in den Logien der Schrift (oder den dabei entstehenden „Einsichten“ – ⲙⲉⲥⲁⲕⲁ), d.h. in der Schriftoffenbarung der Vorsehung Gottes, deutlich unterlegen.¹⁹² Das Anstreben einer solch höheren Form des gedanklichen Wanderns gehört offensichtlich noch teilweise zu den menschlichen Möglichkeiten.

Auf dieses einsichtsvolle Wandern der Gedanken in den Logien der Schrift als höchster Stufe des Zustandes der Reinheit folgt die Konzentration des Intellektes in sich selbst. Das allmähliche Eintreten des Konzentrationszustandes zeigt sich darin, dass die Vielfalt der „Einsichten“ in die Tiefendimension von Schriftstellen und die Vielzahl der kontemplativ studierten Schriftstellen drastisch reduziert werden. Das bisherige Wandern der Gedanken neigt nun zu „Sesshaftigkeit“, das Denken bleibt immer länger bei einzelnen Worten der Schrift stehen; schließlich leuchtet das Schriftwort in unbeschreibbarer Weise

der liebenden Vorsehung Gottes für Seine Geschöpfe zuwendet, lässt damit das erschöpfende Streitgespräch mit den schlechten Gedanken hinter sich (2.10.7–13 (Brock 32 f.)).

189 2.14.28 (Brock 65).

190 2.32.4 (Brock 131); 2.15.11 (Brock 76 f.).

191 2.15.2–10 (Brock 73–76). Dieser Zustand entspricht wahrscheinlich der evagrianischen „zweiten natürlichen Theoria“.

192 2.3.2.60 (49^v–50^v); 2.3.4.63 (96^v–97^r).

durch Verharren in der Reinheit lediglich darauf vorbereiten und die einmal geschenkte Gabe in Demut entgegennehmen ohne sich davor zu sträuben.

Die Vollendung des Konzentrationszustandes, die diesen Zustand selbst transzendiert, fällt mit der Geistesoffenbarung zusammen, allerdings nur insofern die oben beschriebene vollkommene Selbstkonzentration des Intellektes nur in der Erfahrung der Geistesoffenbarung möglich ist – und nicht etwa in dem Sinne, dass die Geistesoffenbarung in diesem ihrem negativen Aspekt aufginge.

Das Geistlich-Werden

Die Gabe der Geistesoffenbarung, die das Alltagsleben des auf der psychischen Stufe Stehenden als ein seltener Ausnahmezustand unterbricht, bildet das Zentrum der Theologie Isaaks. Von diesem Zentrum her lassen sich alle weiteren wesentlichen Bestandteile seines Denkens erst angemessen verstehen.

Die Geistesoffenbarung ist Vergöttlichung. Die Vergöttlichung wiederum ist bei Isaak, wie in der Hauptströmung ostkirchlicher soteriologischer Tradition, nicht nur der Inbegriff der Erlösung und somit der Kern der Erlösungslehre, sondern – als eine „nicht-vermittelnde Vermittlung“ innerhalb der jedem christlichen Denken zugrundeliegenden Unterscheidung zwischen Gott und Seiner Schöpfung – auch Zentrum der Onto-Theologie. Die Vergöttlichung des Menschen manifestiert ferner, in ihrem Verhältnis dynamischer Identität zur Menschwerdung Gottes, die dynamische Identität von Onto-Theologie und heilsgeschichtlich verfasster Erlösungslehre.

Im Folgenden sollen zunächst Isaaks Aussagen zur inhaltlichen Bestimmung der Vergöttlichung (oder: des Geistlich-Werdens) näher betrachtet werden. An ihnen sollen im Weiteren die vielfachen Rückbezüge auf den Entwicklungsprozess, dessen transzendente Erfüllung die Vergöttlichung ist, aufgezeigt werden, – Bezüge, die sowohl pneumatische Dimensionen des Entwicklungsprozesses auf seinen unterschiedlichen Stufen aufzeigen, als auch umgekehrt die Relevanz der zu rekonstruierenden Strukturen dieses Prozesses für die Erhebung von charakteristischen Strukturelementen im Wirken des Geistes Gottes, also für die Pneumatologie in engerem Sinne, freilegen. Soviel lässt sich schon an diesem Punkt sagen: Dass Isaak das Wesen der Vergöttlichung als Geistlich-Werden, als Erfahrung der Geistesoffenbarung auffasst, hat vielfache Konsequenzen: sowohl für seine Gottes- bzw. Trinitätslehre, in der der Geist gleichsam als die Außenseite Gottes erscheint, als auch für seine erkenntniszentrierte theologische Anthropologie.

1 Geistlich-Werden als Einsicht in die immerwährende Immanenz des Parakleten

In einem Abschnitt des memra 1.51 gibt Isaak eine Beschreibung des Geistlich-Werdens. Die Verwandlung des Empfängers der Geistesoffenbarung – des

also das Gottesreich im Menschen inwendig ist, so dass dieser „nur“ ungetrückt in sich selbst blicken muss, um es wahrzunehmen, ist die Vergöttlichung, das Geistlich-Werden, in einem vorgängigen Geistlich- bzw. Göttlichsein des Menschen angelegt. Diese „Anlage“ – in biblischer Sprache, Gottes Ebenbild im Menschen – wird im Intellekt verortet: Der Intellekt ist etwas an sich Geistliches. Deshalb werden die Engel, da sie reine Intellekte sind, geistliche Wesen oder „die Geistlichen“ genannt. Diese werden offensichtlich als mit dem Geist Gottes, dessen Unterweisung sie an die Menschen übermitteln, in einer Art seinsmäßiger Verbindung stehend betrachtet.

Isaak beschreibt aber den Prozess der Vergöttlichung oder des Geistlich-Werdens auch in sehr unterschiedlicher Art und Weise, ohne dabei seinen ontologischen Bestimmungen desselben Prozesses explizit zu widersprechen. In solchen Beschreibungen wird dieser Seinszustand – der sowohl bei Evagrius und den evagrianisch beeinflussten Aussagen Isaaks als auch bei den meisten ostkirchlichen Vätern (mit Ausnahme der Ostsyrier) als Vergöttlichung bezeichnet wird – als Werk des Heiligen Geistes gefasst und ist, im Gegensatz zum protologisch zentrierten evagrianischen Ansatz, in der eschatologischen Einführung in die neue Welt Gottes verankert. Die Quelle dieser Denkrichtung Isaaks ist das Werk Theodors von Mopsuestia.¹⁴ Im Folgenden sollen die entsprechenden inhaltlichen Parallelen zwischen Isaak und Theodor vorgestellt werden. Es muss im Voraus unterstrichen werden, dass bei Isaak die Erfassung der Vergöttlichung als Werk des Heiligen Geistes und die eschatologische Verankerung dieses Werkes gegenüber dem evagrianisch inspirierten onto-theologischen, protologisch zentrierten Zugang deutlich überwiegen.

Der eschatologische Bezug nimmt nicht nur in dem hier besprochenen Spannungsverhältnis zwischen den beiden Zugängen zum Vergöttlichungsprozess, sondern in Isaaks Pneumatologie überhaupt eine zentrale Stelle ein, wie die systematisch dominante Stellung der Zwei-Welten-Lehre Theodors innerhalb seiner Gesamtsicht der Heilsgeschichte erwarten lässt. Es lässt sich daher sagen, dass Isaaks Pneumatologie in eschatologischer Perspektive entfaltet wird.

14 Der Vergöttlichungsbegriff kommt in Theodors Schriften nicht vor, wie es angesichts seiner Unterscheidungschristologie nicht anders zu erwarten ist. Allerdings stellt der Inhalt der ostkirchlichen Vergöttlichungslehre – Erfüllung der Ebenbildlichkeit Gottes als Aneignung der in Jesus Christus vollbrachten Einung von menschlicher und göttlicher Natur im Geiste – auch bei ihm den eschatologischen Fluchtpunkt der soteriologischen Perspektive dar.

2.1 *Die eschatologische Verankerung des Wirkens des Geistes bei Isaak: der Einfluss Theodors von Mopsuestia*

Für Isaak ist die neue Welt des Auferstehungslebens ein „geistlicher Ort“.¹⁵ Das Leben in der neuen Welt besteht wiederum im „Schauen der Heiligen Dreifaltigkeit“¹⁶ oder in der permanenten Gemeinschaft mit Gott, d. h. in einer „Vermischung“ der Regungen der Seele mit dem Wirken Gottes, durch welche die Seele vergöttlicht wird – oder in die Lage versetzt, so zu denken, wie Gott denkt.¹⁷ Das handelnde Subjekt der Auferstehung des Menschen, die seiner Einführung in die neue Welt gleichkommt, ist in Isaaks Schriften oft der Sohn¹⁸ oder Gott ohne Angabe einer bestimmten Person. Es ist dennoch der Heilige Geist, der bei der Einführung des Menschen in die neue Welt mit dessen seinsmäßiger Verwandlung in eminenter Weise verbunden ist. In der „künftigen Welt“ „werden wir dann die ganze Gnade des Geistes in vollkommener Weise empfangen“,¹⁹ sagt Isaak; die Teilhabe an der Geistesoffenbarung ist sogar eine notwendige Voraussetzung der Einführung in die neue Welt.²⁰ Er ist gleichsam der Mittler, der diese neue, vom Sohn (oder von Gott) gegebene Existenzweise den Menschen vermittelt; andernorts ist allerdings der Sohn derjenige, der das neue Leben durch den Geist gewährt.²¹

Noch hervorgehobener ist die Rolle des Geistes in der Vermittlung eines realen Vorgeschmacks des neuen Lebens schon in dieser Welt.²² Der Geist agiert dabei als handelndes Subjekt der bereits in dieser Welt vollzogenen Einführung des Menschen in die geistliche Existenzweise:

Wenn die Seele von der Beständigkeit ihres Umgangs mit Ihm (*sc. mit Gott*) zur Süße der Lobpreisung bewegt wird, ... [*dann*] erfährt sie in der Gnade des Heiligen Geistes im Angeld – soweit die Grenzen der [*menschlichen*] Natur [*dies erlauben*] – eben dies, womit sie im Eschaton angezogen werden wird; und sie wird jener [*künftigen*] Veränderung der Freiheit wie im Vorgeschmack gewürdigt.²³

15 2.3.1.68 (29^v–30^r).

16 2.3.3.48 (67^v–68^v).

17 2.3.2.103 (59^r).

18 2.1.87 (18^{r-v}).

19 3.8.19 (Ms Issayi 5, f. 54).

20 2.3.4.17 (84^v).

21 2.3.3.24 (63^v–64^r).

22 S. 2.3.3.49 (68^v–69^r); 2.3.1.5 (21^r).

23 2.2.6 (20^{r-v}): *ἡμεῖς θάμεν ὅτι ἡ ἀποκατάστασις τοῦ πνεύματος καὶ τοῦ σώματος ἐστὶν ἡ ἀποκατάστασις τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ἡ ἀποκατάστασις τοῦ ἀνθρώπου ἐστὶν ἡ ἀποκατάστασις τοῦ κόσμου ... (ἡμεῖς θάμεν) ὡς ἔστιν*

Die dem Heiligen Geist vorrangig zukommenden Wirkweisen – Einwohnung, Heiligung, Vergöttlichung²⁴ – sind wiederum, wie alle anderen soteriologischen Konzepte in Isaaks Schriften, eschatologische Begriffe, insofern sie eine Form der Teilnahme am Leben der neuen Welt bezeichnen.

Ferner vermittelt die Geistesoffenbarung in dieser Welt eine unerschütterliche Gewissheit von der Auferstehung.²⁵ Wer das Auferstehungsleben, jenseits des Todes, schon in dieser Welt gekostet hat, kann nicht weiter im Zweifel darüber verbleiben. Indem die Geistesoffenbarung besagte Gewissheit verleiht, ermuntert sie den Gläubigen, in der Askese zu verharren. Im Ganzen gesehen fungiert der Geist (bzw. das Wirken des Geistes) als ein Band, welches den Menschen mit der neuen Welt hier und jetzt verbindet.

Diese in ihren Grundzügen typisch paulinische Auffassung von der heilsgeschichtlichen Rolle des Geistes ist – unter den für Isaak zugänglichen Quellen – vornehmlich in den Paulinenkommentaren des Theodor von Mopsuestia entfaltet worden. In der exegetischen Theologie Theodors ist im Gang der Heilsgeschichte die neue Welt der Ort des Geistes par excellence. Der Geist Gottes ist, als Subjekt der Auferstehung Christi, das Subjekt der allgemeinen Auferstehung; Er ist das aktive Prinzip des neuen Lebens der Auferstandenen, weil Er das Subjekt der Verbindung (συνάφεια) zwischen menschlicher und göttlicher Natur in Jesus Christus²⁶ und somit auch der Verbindung zwischen jedem einzelnen Menschen und Christus ist.²⁷ So wesentlich ist die Auferstehung durch den Geist bewirkt, dass Paulus – so Theodor – bisweilen das Wort „Geist“ anstelle des Wortes „Auferstehung“ gebraucht.²⁸ Als aktives Prinzip des eschatologischen neuen Lebens ist der Geist ferner das handelnde Subjekt der vollkommenen Befreiung der menschlichen Natur von der Sterblichkeit, von allen Möglichkeiten der Veränderung zum Schlechteren, von der Empfänglichkeit für die Leidenschaften und von der Neigung zur Sünde – und somit

απ καθεαυτῶν διαδοθέντα ἡμῶν, μακαρίων ὑπὸ καὶ δικαιοσύνῃ διελθόντων καὶ ἡμῶν καὶ ἡμῶν καὶ ἡμῶν; vgl. 2.3.2.14 (36^v–37^r).

24 2.3.3.91 (80^{r-v}); 2.1.58–59 (13^r); 2.3.4.31 (87^r–88^r); 2.3.2.51 (47^v) et *passim*.

25 2.3.2.17 (37^{r-v}); vgl. 2.3.1.65 (29^v); 2.20.2 (Brock 95–96); 2.20.13 (Brock 98–99).

26 S. Swete II, 316,12–23 (Fragment aus Theodors Werk *Contra Apollinarium*, 3. Buch).

27 S. Staab, 191 (1 Kor 12,27): τῇ δυνάμει τοῦ Πνεύματος εἰς τὴν τοῦ δεσποτικοῦ σώματος καταστάσεις συνάφειαν; vgl. 181 (1 Kor 6,15) ... ὑμεῖς, οἱ διὰ τῆς τοῦ Πνεύματος ἀναγεννήσεως τὴν πρὸς αὐτὸν δεξάμενοι συνάφειαν, ἐλπίδι τοῦ καὶ ἀναστήσεσθαι ὁμοίως αὐτῷ.

28 Staab, 178 (1 Kor 5,5): Καὶ ἐπειδὴ ἡ ἀνάστασις ἡμῶν τῇ τοῦ Πνεύματος δυνάμει γενέσθαι μέλλει, πολλάκις ἐπὶ τῆς ἀναστάσεως καὶ τῆς ἀθανασίας τὴν τοῦ Πνεύματος λαμβάνει σημασίαν· οὕτως καὶ ἐν τῇ πρὸς Ῥωμαίους φησὶν· «ὕμεις δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλ' ἐν Πνεύματι».

auch von der Verwirklichung dieser Neigung, der Sünde selbst.²⁹ Für Theodor ist die Erneuerung der Welt die hauptsächliche Wirkweise des Geistes in der Schöpfungs- bzw. Heilsgeschichte. In dieser Wirkung sind alle Einzelgaben des Geistes inbegriffen. Es ist daher an erster Stelle die Geistesgnade, welche den Gang der Menschengeschichte auf ihre eschatologische Erfüllung hin dynamisiert.

Auf der Basis seiner „Zwei-Welten-Lehre“ hebt Theodor hervor, dass die Geistesgaben „*zwar erst später in Fülle (ἐργῶ), aber schon damals (sc. zur Zeit der Apostel) in Versprechung gegeben werden*“.³⁰ „*In der Taufe*“, die in Theodors Sakramententheologie eine zentrale Stelle innehat,³¹

erfüllen wir ein Zeichen (τύπον) und ein Symbol jener (sc. der eschatologischen Geistesgaben) durch das in ihr (sc. der Taufe) gegebene Geschenk des Geistes, indem wir gleichsam, in Nachahmung der künftigen Dinge (τῶν ἐσομένων τότε), wiedergeboren werden³². *Es gibt eine bestimmte* „uns für das gegenwärtige Leben gegebene ... Gabe, welche er (sc. Paulus) auch ‚Erstlingsgabe des Geistes‘ nennt“³³; *diese Gabe ist eine Teilwirkung (oder-präsenz: ἐνέργεια) des Geistes, gleichsam wie ein Angeld (ἄρραβὼν) des Zukünftigen*.³⁴

Auch wenn erst „*in Versprechung*“ oder im „*Symbol*“ gewährt, ist die gegenwärtige Gabe des Geistes dennoch in einem gewissen Sinne schon hier und jetzt wirksam.³⁵ Die Haupteffekte der Wirksamkeit der Geistesgnade in der Welt lassen sich nach Theodors Paulusexegese folgendermaßen zusammenfassen: a) Der Geist gibt dem Gläubigen eine reale Wahrnehmung der „künftigen Welt“ und zugleich eine lebhaft Hoffung, dass die neue Welt wirklich kommen

29 S. z. B. Staab, 156–157 (Rom 11,15); Staab, 133–135 (Rm 8,2–9).

30 S. Staab, 113–172, hierzu 123: ἔργῳ μὲν ὕστερον, ἐπαγγελίᾳ δὲ ἤδη.

31 S. Abramowski, *Zur Theologie Theodors von Mopsuestia*, 292; Ferraro, *Teodoro di Mopsuestia al Quarto Vangelo*, 269.

32 Staab, 123: Τύπον δὲ τινα καὶ σύμβολα πληροῦμεν ἐκείνων ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος διὰ τῆς δεδομένης ἡμῖν ἐν αὐτῷ τοῦ Πνεύματος δωρεάς, ὥστε ἀναγεννώμενοι κατὰ μίμησιν τῶν ἐσομένων τότε.

33 Staab, 141 (Rm 8,27): χάρισμα ... τὸ ἐπὶ τοῦ παρόντος ἡμῖν δεδομένον βίου, ὃ καὶ «ἀπαρχὴν τοῦ Πνεύματος», οὐ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ καλεῖ ἀλλὰ τῆς τότε ἡμῖν εἰς παντελεῖ μετουσίαν τῶν ἀγαθῶν προσδοκωμένης δοθῆσεσθαι χάριτος.

34 Staab, 135 (Rm 8,9): μερικὴν τοῦ Πνεύματος ἐνέργειαν ὥστε τινὰ ἀρραβῶνα τῶν μελλόντων.

35 Staab, 176 (1 Kor 3,16): „*Wer an Christus glaubt empfängt durch das ‚Bad der Wiedergeburt‘ die Einwohnung des Heiligen Geistes, und ist [selbst] geistlich*“.

wird; dadurch spendet Er Trost.³⁶ b) Der Geist hilft in effektiver Weise, sündhafte Taten zu vermeiden. Ohne diese Hilfe würde die durch Sterblichkeit und Sündhaftigkeit geschwächte menschliche Natur gänzlich der Sünde ausgeliefert sein. Allerdings erfordert die Vermeidung von Sünde in dieser Welt auch ein ständiges Bemühen des Menschen, wobei eine vollkommene Befreiung von der Sünde grundsätzlich unmöglich ist.³⁷ c) Ferner erzieht der Geist den Menschen, indem Er ihn in der einzig wahren Erkenntnis unterweist und ihn mit Seinen Gaben beschenkt.³⁸

Zusammenfassend könnte gesagt werden, dass – sowohl bei Isaak wie auch bei Theodor – der Heilige Geist den Menschen schon in dieser Welt mit der antizipierten neuen Welt dadurch verbindet, dass Er diesem eine Wahrnehmung, eine Art vorgreifender Erfahrung des neuen Lebens in der künftigen Welt gewährt. Ferner stimmen Isaak und Theodor z.T. in ihrer Bestimmung der Auswirkung dieser vorgreifenden Erfahrung der neuen Welt überein, als da wären: unumstößliche Gewissheit von der Wirklichkeit der Auferstehung, Hilfe zur Vermeidung von Sünde und wahre Erkenntnis der Oikonomia Gottes. Eine solche Verwandtschaft zeigt sich auch, wenn Isaak das Geistlich-Werden – ebenfalls in Anlehnung an Theodor – mit der Rede des Galaterbriefes³⁹ vom Erwachsenwerden des Sohnes, dem jetzt die vollen Besitzrechte über das väterliche Erbe übergeben werden, in Verbindung bringt: Das Erwachsenwerden des in dieser Welt immer noch unmündigen Menschen ist die eschatologische volle Begabung mit dem Geist τῆς υἰοθεσίας.

2.2 *Die theologisch-anthropologischen Voraussetzungen für das Spannungsverhältnis zwischen onto-theologischem und heilsgeschichtlichem Ansatz*

Es stellt sich die Frage, ob die Differenz zwischen den angesprochenen Zugängen zur Vergöttlichung einen unbeheblichen Widerspruch darstellt. Isaaks Hauptquellen, d.h. Evagrius und Theodor,⁴⁰ widersprechen einander in

36 Staab, 140–141 (Rm 8,26).

37 Swete I, 29–31 (Gal 2,15–16); vgl. Swete II, 296,10–14.

38 Staab, 114 (Rm 1,11).

39 S. Gal 4,1–2; Isaak von Ninive, 2.4.6 (Brock 2) und 2.3.3.71 (75^{r-v}) – vgl. Theodors Auslegung dazu in Swete I, 60–61.

40 Auch im Bereich der theologischen Anthropologie schöpft Isaak – wie in allen Facetten seines Denkens – aus weiteren Quellen (zu den griechischen Texten, die er in syrischer Übersetzung kannte, s. Brock, Sebastian: L'apport des Pères grecs pour la littérature syriaque, in: A. Schmidt/D. Gonnet (Hgg.), *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*, Paris 2007, 9–26), darunter die Schriften Johannes' des Einsiedlers; dennoch darf

dieser Frage tatsächlich, was z. T. auf ihre sehr unterschiedlichen theologisch-anthropologischen Ansätze zurückgeht.

Für Evagrius besteht die Gottebenbildlichkeit und somit das wahre Sein bzw. Selbst des Menschen im Intellekt, im vernunftbegabten Teil der in platonischer Tradition als dreiteilig aufgefassten menschlichen Seele. Der Mensch wurde vom Schöpfer ursprünglich als reiner Intellekt geschaffen, seine unteren Seelenteile (muthafter Teil, begehrender Teil) sowie sein materieller Körper sind ihm von seinem Schöpfer nachträglich als Folgen des Sündenfalls – allerdings nicht als Strafe, sondern für sein Heil – zugefügt worden. Die Gottebenbildlichkeit, die der Mensch in seiner Vernunftseele besitzt, wird bei Evagrius auf eine vor dem Sündenfall real existierende, seinsmäßige Einheit mit Gott interpretiert; auch wenn die Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf grundsätzlich anerkannt wird, wird sie bei ihm kaum ontologisch bestimmt.⁴¹ Die eschatologische Vergöttlichung besteht dementsprechend in der Wiederherstellung jener Ureinheit (ἀποκατάστασις) durch die Befreiung von der Sündhaftigkeit und durch das in Tod und Auferstehung zu realisierende Wegfallen der postlapsarisch hinzugefügten Komponenten des Menschen. Evagrius betont zwar, dass aufgrund der Menschwerdung die eschatologische Wiederherstellung erhabener als die ursprüngliche Alleinheit sein wird. Dennoch ist sein Vergöttlichungskonzept in der Protologie grundgelegt und beim Menschen an eine ontische Größe, an ein Ding, nämlich an den Intellekt, gebunden.⁴² Das Wirken Gottes im Vergöttlichungsprozess wird bei Evagrius, der an diesem Punkt den Subordinationismus des Origenes im Sinne der kappadokischen Trinitätslehre revidiert, primär als Wirken der einen Dreifaltigkeit gefasst; dennoch werden den göttlichen Personen weiterhin „eigene“ Wirkweisen zugeordnet.⁴³

man deswegen nicht Johannes' Einfluss auf Isaaks theologische Anthropologie gegenüber demjenigen des Evagrius ausspielen [vgl. Élie Khalifé-Hachem, *L'ame et les passions des hommes d'après un texte d'Isaac de Ninive*, in: *ParOr* 12 (1984–1985), 201–218, bes. 203; Khalifé-Hachem anerkennt allerdings gewisse Einflüsse des Evagrius auf Isaak, s. Ders.: *L'anthropologie chez les Pères orientaux – aperçu synthétique*, in: *Gregorianum* 65 (1984), 431–443, hierzu 441f.], da Johannes der Einsiedler selbst im Bereich der theologischen Anthropologie dem Denken des Evagrius verpflichtet zu sein scheint.

41 S. etwa seine Formulierungen in der Epistula ad Melaniam, in: W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, AGWG.PH NS XIII,2, Berlin 1912, 619.

42 Vgl. A. Guillaumonts Skizze des evagriusianischen Systems: *Les 'Képhalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens* (Patristica Sorbonensia 5), Paris 1962, 37–39.

43 I. Hausherr hat die trinitarischen Formulierungen des Evagrius wie folgt beurteilt: „il faut bien dire que jamais Évagre n'a intégré dans sa mystique la théologie trinitaire. Si fréquente que soit dans les Centuries l'expression, contemplation de la Sainte Trinité, ni le Père en tant

Demgegenüber verortet Theodor von Mopsuestia die Gottesebenbildlichkeit des Menschen weder in dessen Vernunft – die er nicht als selbständigen Teil der für ihn ontologisch unteilbaren Seele, sondern als vorherrschende Funktion derselben fasst – noch in dessen Würde als ein an Gottes Stelle amtierender König der sichtbaren Schöpfung, die Adam laut Gen. 1,28 u. 2,19f. verliehen wurde,⁴⁴ sondern darin, dass er die ontologisch verschiedenartigen Bestandteile der gesamten Schöpfung miteinander sowie mit sich selbst und darüber hinaus mit dem Schöpfer in sich verbindet und somit ver-eint, zu *einer* Schöpfung des einen Schöpfers macht.⁴⁵

An dieser seiner seinsmäßigen Aufgabe ist der Mensch im Sündenfall gescheitert, oder hat vielmehr – Theodors eigentümlicher Genesisinterpretation zufolge – mit seiner Aufgabe aufgrund der Sünde kaum begonnen.⁴⁶ Erst

que Père, ni le Fils en tant que Fils, ni surtout le Saint-Esprit ne jouent un rôle appréciable dans la montée de l'intellect“ (*Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*, Paris 1960, 98); dagegen hat Gabriel Bunge gezeigt, dass der Heilige Geist bei Evagrius mit der Auferstehung und der Einführung in die neue Welt (Cap. Gnost. III.77, Guillaumont, PO 28, 128; Cap. Gnost. IV.40, ebd. 154), die die Welt der „geistlichen Erkenntnis“ ist (Cap. Gnost. IV.30, ebd. 148), verbunden wird (s. Gabriel Bunge, „*In Geist und Wahrheit*“. *Studien zu den 153 Kapiteln Über das Gebet des Evagrius Pontikos*, Hereditas 27, Bonn 2010, 204–214).

44 S. Theodor zu Gen 1,26 (F. Petit (ed.): *Catena Graece in Genesim et in Exodum II: Collectio Coisliniana in Genesim*, CCSG 15, Turnhout/Louvain 1986, 71–72), wo Theodor die Verortung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in dessen königlicher Herrschaft über die Schöpfung zurückweist. Diese Stelle ist besonders wichtig, weil sie ein – von Johannes Philoponos bis hin zur modernen Forschungsliteratur – verbreitetes Missverständnis der Absicht Theodors zurückweist: Weil Theodor selbst die Stellung des Menschen als Ebenbild Gottes in der Schöpfung mit der repräsentativen Funktion der (Stand-)Bilder des römischen Kaisers in den Städten des spätantiken Reiches parallelisiert, wurde angenommen, dass er in dieser repräsentativen Herrscherrolle auch die Gottesebenbildlichkeit des Menschen sah. Wie diese Stelle erweist, muss Theodor besagte Herrscherrolle des Menschen als eine Folge von dessen Gottesebenbildlichkeit, die in sich anders bestimmt wird, betrachtet haben.

45 S. Theodor zu Gen 1,26 (Petit, *Catena Graecae in Genesim*, 69–70). Aspekte dieser Funktion sind z.B. die Verbindung und Vereinigung von Geistlichem bzw. Unsichtbarem und Stofflichem bzw. Sichtbarem in der Verfassung des Menschen, ferner die Vereinigung aller verschiedenen Arten des sichtbaren Seienden im „Inneren“ des Menschen, die zunächst durch die Aufnahme ihrer Abbildungen mittels der Sinneswahrnehmung erfolgt, und nicht zuletzt auch dadurch, dass der Mensch sich von allen möglichen Pflanzen und Lebewesen ernähren kann.

46 Da der Mensch nach Theodor vom allwissenden Gott, der den Sündenfall vorausgesehen hatte, schon im Anfang sterblich geschaffen worden ist, spielt in seiner Genesis-

in Jesus Christus ist das Verbinden bzw. Ver-einen verwirklicht worden. Der Mensch nimmt an dieser Verwirklichung kraft der vom Heiligen Geist in der Taufe geschenkten Verbindung mit Christus teil und nimmt somit das Werk der Verbindung auf sich, wenn auch in dieser Welt nur ansatzweise, im Vorgriff auf die Erfüllung dieser seiner Aufgabe in der neuen Welt. Im vollen Sinne wird der Mensch erst in der neuen Welt zum Band der Schöpfung werden; prälapsarisch ist er es gar nicht gewesen. Die Erfüllung der so verstandenen Gottebenbildlichkeit des Menschen und somit seines wahren Seins (von Vergöttlichung spricht Theodor nicht) ist bei Theodor also – wenn auch im Schöpfungsakt angelegt – eindeutig in der Eschatologie verankert, wobei der Träger der Seinserfüllung des Menschen keine Komponente seiner ontischen Konstitution, sondern eine Funktion ist: das „Verbinden“.

Was die Auffassung vom Wirken Gottes in diesem Prozess angeht, kommt bei Theodor, der den göttlichen Personen konsequent je unterschiedliche, spezifische Wirkweisen zuweist, der Hypostase des Geistes eine besondere Rolle zu. Ist es die Bestimmung des Menschen, ein lebendiges Band zu sein, so besteht das Spezifische am Wirken des Heiligen Geistes ebenfalls im Verbinden: Die Verbindung von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus,⁴⁷ die Verbindung der Menschen mit Christus und miteinander in der Taufe,⁴⁸ die Verbindung der Gläubigen mit dem künftigen Auferstehungsleben – dies sind die wichtigsten Aspekte Seines ökonomischen Wirkens. In der Erfüllung seiner Gottebenbildlichkeit wird also der Mensch wahrhaftig geistlich, indem er sich das der neuen Welt eigene Leben des Geistes aneignet – d.h.: Indem er sich das Spezifische am ökonomischen Wirken des Geistes, das Verbinden, zueigen macht.

Isaak rezipiert diese beiden miteinander schwer vereinbaren Konzepte der Vergöttlichung ebenso wie einen Teil ihrer theologisch-anthropologischen Komponenten und Voraussetzungen. Zunächst ist also zu fragen, welche Aspekte der beiden Konzepte er jeweils übernimmt und welche Aspekte er konsequent ignoriert. Insbesondere seine Auslassungen können als bewusste Entscheidungen verstanden werden, da Isaak ein ausgezeichnete Kenner des Werkes und des Denkens beider – in seinen Augen mit höchster Lehrautorität

interpretation der prälapsarische status der ersten Menschen nur noch eine pädagogische Rolle, insofern er die Sünde kontrastiert und somit dem Menschen ihre Gewichtigkeit klarmacht; charakteristisch für dieses „Verschwinden“ des prälapsarischen status ist, dass Theodor dessen Dauer auf sechs Stunden (!) rechnet [s. *Contra defensores peccati originalis* (CPG 3860), *ACO* I,5,1, 176, 17–18].

47 S. Swete II, 316,12–23.

48 S. Staab, 191 (1 Kor 12,27); vgl. ebd. 181 (1 Kor 6,15).

ausgestatteter – Autoren war. Gerade seine Auslassungen könnten uns daher zeigen, wie Isaak beide Konzepte zusammenzudenken versucht hat.⁴⁹

Isaak rezipiert an keiner Stelle Theodors Bestimmung der Gottebenbildlichkeit des Menschen; hierin folgt er Evagrius, indem er das Ebenbild Gottes im Intellekt verortet.⁵⁰ Von Evagrius übernimmt er auch die Dreiteilung der Seele, allerdings ignoriert er offenkundig dessen Lehre von der Zusammengesetztheit der Menschenseele und von der Körperlichkeit des Menschen als einer Maßnahme Gottes angesichts des Abfalles der geschaffenen Intellekte. Vielmehr übernimmt er hier Theodors optimistische Interpretation des Gesamtanges der Heilsgeschichte: Bei beiden Autoren lässt die Providenz- und Ursündenlehre eigentlich keinen wirklichen Rückschlag in der Heilsgeschichte zu.⁵¹ Alles wird von der neuen Welt her betrachtet. Die eschatologische Erfüllung des Menschseins wird wiederum bei Isaak sowohl in evagrianischer wie auch in theodoranischer Sprache gefasst, wobei die Lehre des Evagrius von der Vergöttlichung als einer Vereinigung des „nackten Intellektes“ mit Gott in absoluter „Einfachheit“ überwiegt, was angesichts der Rezeption von dessen Verortung der Gottebenbildlichkeit durch Isaak zu erwarten war.

Isaak übernimmt von Theodor, wie gesagt, die Auffassung von der Person des Heiligen Geistes als des vornehmlich handelnden Subjekts im heilsgeschichtlichen Gesamtprozess der Erlösung. Es lässt sich also sagen, dass Isaak den eschatologisch zentrierten heilsgeschichtlichen Rahmen wie auch die Auffassung von der inneren Unterschiedenheit ökonomischen göttlichen Wirkens, die auf die Personenunterscheidung in Gott zurückgeht, von Theodor übernimmt, zugleich aber die Vergöttlichung mit Evagrius an den Intellekt bindet. Protologie und Eschatologie werden somit in ein dialektisches Verhältnis

49 Eine Explizierung seiner Auffassung von der Synthese beider Konzepte ist in Isaaks Schriften nicht zu finden. Hier sowie in allen ähnlichen Fällen, wo er zwischen Evagrianismus und Theodoranismus zu vermitteln sucht, bleibt sein „*concordisme ... ingénu*“ (Hausherr, Introduction, in: *Jean le Solitaire ... Dialogue sur l'âme*, 147) – anders als etwa bei Dadischo – stets implizit. Isaak ist allerdings um *gedankliche* Kohärenz, wenn auch nicht um Konsequenz im Gebrauch theologischer Begrifflichkeit, stets bemüht, wie die beeindruckende Geschlossenheit seines Gesamtentwurfes demonstriert; seine implizite Harmonisierungsarbeit an Evagrius und Theodor lässt sich weitgehend rekonstruieren (zur Theodor-Evagrius-Synthese als Desiderat der ostsyrischen theologischen Tradition s. Babais programmatische Erklärung aus dem Vorwort zu seinem Kommentar zu den *Kephalaia Gnostica* des Evagrius, in: W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, AGWG.PH NS XIII,2, Berlin 1912, 16–18).

50 S. z. B. 2.3.2.67 (52^r) und 72 (52^v–53^r).

51 Vgl. Kavvadas, *Theodore of Mopsuestia*, „Against those who imagine, that humans sin by nature ...“.

zueinander gebracht. Festzuhalten ist, dass der gesamte Prozess primär (wohl-gemerkt, in seinen letzten Stufen) als Werk des Geistes, die Vergöttlichung als Geistlich-Machung betrachtet wird.

2.3 Zur Rolle des menschlichen Intellekts

Der Intellektbegriff spielt, wie gesehen, in den angeführten Beschreibungen der verwandelnden Einführung des Menschen in den Bereich des Geistes eine besondere Rolle. In Isaaks Schriften sind die Begriffe Intellekt und Mensch nahezu austauschbar. Die Körperlichkeit des Menschen wird dabei nicht ausgeblendet, selbst in der neuen Welt wird der Mensch einen – mit den Worten Isaaks – vom Geist entflammten Körper haben.⁵² Es ist aber, wie bereits gesagt, der Intellekt, der im Moment seiner Einführung in den Geist für den ganzen Menschen steht und der als Empfänger der Geistoffenbarung dient.

Isaak macht den Intellekt nur sehr selten zum ausdrücklichen Thema seiner Ausführungen. Einer Ausführung Isaaks über die nach dem physischen Tod überlebenden Seelenfunktionen⁵³ lässt sich allerdings entnehmen, dass dem Intellekt drei „Fähigkeiten“ zuzuschreiben sind: das Leben, die einfache Vernünftigkeit und die natürliche Begierde der Seele nach Gott. Die „zusammengesetzte Vernünftigkeit“⁵⁴ wird ihm hingegen abgesprochen. Die Unterscheidung zwischen einfacher und zusammengesetzter Vernünftigkeit ist wohl als Unterscheidung zwischen diskursivem und intuitivem Denken aufzufassen. An einer anderen Stelle wird das Sehen des Intellekts als „Wahrnehmung des Herzens“ bezeichnet.⁵⁵ Der Begriff bezeichnet also, wie der νοῦς in einem großen Teil der griechischsprachigen patristischen monastisch-mystischen Literatur, kein reines Denkorgan, sondern einen schwer greifbaren Kern des ganzen Menschen – oder den ganzen Menschen als Gott gegenüber stehend.

Mehr über den Intellektbegriff bei Isaak lässt sich aus den Stellen ableiten, die seine Rolle in der Entwicklung des Menschen zum Empfang der Geistoffenbarung erläutern. Die wichtigsten Funktionen des Intellektes in diesem Entwicklungsprozess sind bereits angesprochen worden, so fasse ich sie hier kurz zusammen: Dem von körperlichen und seelischen Leidenschaften gereinigten Intellekt wird die einfach-intuitive Erkenntnis der gesamten Providenz Gottes in Natur und Geschichte zugeordnet, welche die natürliche Erkenntnis und die Erkenntnis der Schriftoffenbarung in sich vervollkommen und aufhebt.

52 S. 2.3.3.74 (76^r); vgl. H. Hunt, 'Praying the Body': Isaak of Nineveh and John of Apamea on Anthropological Integrity, in: *The Harp* 11/12 (1998/9) 153–159.

53 2.3.3.76–78 (76^v–77^v); vgl. Hagman, *The Asceticism of Isaac of Nineveh*, 205.

54 ܐܬܬܝܠܥܝܢܐ ܐܬܬܝܠܥܝܢܐ (s. 2.3.3.76, 76^v).

55 ܐܬܬܝܠܥܝܢܐ ܐܬܬܝܠܥܝܢܐ (2.3.3.60, 72^r).

Diese höhere Erkenntnis stellt die höchste Stufe der indirekten Offenbarung des Geistes dar. Darüber hinaus ist der Intellekt, wie gesagt, der Empfänger der direkten Geistesoffenbarung. In dieser Offenbarung wird die einfach-intuitive Erkenntnis der Providenz in Natur und Geschichte ihrerseits vervollkommen und aufgehoben, indem sie zu einer noch höheren Stufe überführt wird, nämlich zur sicheren Einsicht in die neue Welt. Darin werden die Regungen des Intellekts mit den Regungen des Geistes vereint, oder, wie Isaak denselben Sachverhalt andernorts beschreibt, bleibt der Intellekt absolut still, so dass sich nur Gott in ihm bewegt.⁵⁶ In diesem Zustand erreicht der Mensch das Ziel, das ihm bei seiner Schöpfung als Gottebenbildlichkeit im Intellekt aufgegeben wurde.

Der Intellektbegriff ist aber nicht nur in der Anthropologie und der Lehre von der Erlösung bzw. Vergöttlichung des Menschen zentral, denn für Isaak besteht das Endziel der Schöpfung sowie der gesamten Heilsökonomie Gottes darin, dass die vernunftbegabten Wesen die Liebe Gottes und darin Gott selbst erkennen, und diese Liebe erwidern.⁵⁷ Der Intellekt ist wiederum der Ort, wo die Liebe Gottes erkannt und erwidert wird, da ihm auch die Sehnsucht nach Gott zugeordnet wird.⁵⁸ Der Intellekt wäre demnach als Seinskern des Menschen der Knotenpunkt, an dem die konstitutiven Beziehungen des Menschen zu Gott, zur Schöpfung und zu sich selbst verwirklicht werden.

Bei seinem Versuch einer angemessenen Beschreibung der Einführung des Menschen in den Bereich des Geistes operiert Isaak mit einem vielfältigen und ausdifferenzierten Intellektbegriff, der einerseits der Vereinigung des Menschen mit Gott eine ontologische Grundlage im Menschen verleiht, andererseits aber eine klare Unterscheidung von Göttlichem und Menschlichem ermöglichen soll. Die Frage, was an Isaaks Intellektbegriff früheren Theologen geschuldet und was originelle Leistung ist, würde eine umfassende Untersuchung der Entwicklung der Begriffe ܡܢܠܟܐ und ܡܢܠܟܐ erfordern. Man kann aber annehmen, dass die Begriffe, die dem Wort Intellekt (griech. νοῦς) entsprechen, im monastischen syrischen Schrifttum des 5. und 6. Jh.s unter vielfältigen Einflüssen eine tiefgreifende Entwicklung durchmachten und so zu termini von zentraler Bedeutung für Anthropologie und Pneumatologie wurden.⁵⁹ Es

56 S. 1.22 (Bedjan 170).

57 2.3.4.78 (102^v–104^r).

58 2.3.3.76–78 (76^v–77^v).

59 Über die hierfür den Hintergrund bildende Umprägung des philosophischen νοῦς-Begriffs in der griechischen Patristik bis Evagrius s. A.N. Williams, *The Divine Sense: The Intellect in Patristic Theology*, New York 2007.

dem Galaterbriefkommentar des Theodor von Mopsuestia⁶⁵ – das natürliche und das biblische Gesetz aufgehoben, d.h. aufgenommen und verwirklicht, werden wird.

3.1 Die Freiheit des Geistlichen und das Gesetz

Diese nicht unumstrittene Lehre Isaaks von dem befreienden Charakter der Geistesoffenbarung bedarf einer näheren Betrachtung. Freiheit und Gesetz werden in seinen Werken mehrmals, auch unter gegensätzlichen Blickwinkeln, thematisiert.

Der Begriff Freiheit – meist im Sinne eines Befreitseins vom Gesetz bzw. von der Furcht vor Gott – ist an mehreren Stellen eindeutig negativ besetzt: Freiheit sei der Anfang der Sünde,⁶⁶ genauso wie Gottesfurcht Anfang aller Tugend sei. Sogar der Fall Satans und seiner Engel habe in der „Freiheit“ seinen Anfang genommen. Satan hatte sich den für alle Geschöpfe geltenden Gesetzen nicht mehr unterwerfen wollen, woraufhin er von seiner hohen Herrlichkeit in den Abyss abgefallen war. Seitdem versucht er den Menschen dazu zu verlocken, auch selbst (in Satans Sinne!) „frei“ sein zu wollen.⁶⁷ Diese „Freiheit“ sei sein Köder. Demzufolge warnt Isaak vor jeglicher selbstmächtiger Befreiung vom Gesetz Gottes bzw. von der Gottesfurcht.⁶⁸ Die Furcht vor Gott ist für alle vernunftbegabten Geschöpfe, Menschen wie Engel, im Seinszustand dieser Welt zu ihrer inneren Entwicklung ausnahmslos notwendig. Erst im Auferstehungsleben der neuen Welt wird die Gottesfurcht – zusammen mit den Strafurteilen Gottes, durch die sie bedingt ist – restlos ausfallen.⁶⁹ Demzufolge

65 S. Theodor von Mopsuestia zu Gal 2,15–16, in: Swete I, 24–32 sowie zu Gal 3,21–28, in: Swete I, 50–57.

66 2.3.3.88 (79^{r-v}).

67 2.3.3.88–89 (79^{r-v}).

68 2.3.2.49 (46^v); 2.3.2.81 (55^{r-v}).

69 S. 2.20.5–6 (Brock 96–97): „Ich werde zeigen, wann [es der Fall] ist, dass die Beschäftigung des Denkens mit diesem Gedanken (sc. des Gottesgerichts) gerechterweise und gemäß der Wahrheit bei ihm (sc. einem Menschen) stillgestellt wird: Wenn er nämlich die göttliche Liebe erreicht hat, dann wird er über diesen Gedanken erhoben; denn er steht in der Freiheit der Gedanken (oder: von den Gedanken). Aber die göttliche Liebe quillt überhaupt nicht in der psychischen Lebensweise bzw. in der natürlichen Bewegung der Seele während der Arbeit für die Tugend ... 6. Wegen der Arbeit dieser Lebensweisen (sc. des somatischen und des psychischen) haftet diesen (Menschen?) auch das Denken an. Jene Lebensweise des Geistes ist aber ohne Denken und ohne Gedanke, ohne Regung und ohne Begierde. Die Gedanken werden ja auf der Stufe der psychischen Existenz in Bewegung gesetzt ...“

In einem langen Brief an einen Schüler, der im Einsiedlerleben Anfänger ist (2.1), bringt Isaak seine Auffassung vom positiven Sinn der „Gesetzesobservanz“ – womit freilich die Kanonesobservanz gemeint ist – zum Ausdruck, indem er auf gegen dieselbe geäußerte Einwände antwortet. Der Mönch beobachtet das Gesetz weder aus Angst vor Gott und Seinen Strafen noch in Hoffnung auf eine jenseitige Belohnung, sondern aus Gottesliebe und aus der Begierde nach den großen Genüssen, die hier und jetzt im Akt der von Gottesliebe motivierten Beobachtung des Gesetzes zu finden sind.⁷⁴ Diese Genüsse, die vom Heiligen Geist selbst in die kanonisch-asketischen Observanzen eingestreut worden sind, stellen Vorformen des höchsten Genusses der Geistlich-Machung dar.⁷⁵ Schon in dieser positiven Bestimmung des Sinnes der Gesetzesobservanz ist der Gesetzesbegriff von dem ihm im alltäglichen Gebrauch innewohnenden Moment der Unfreiheit – also von der Festschreibung von „Rechtsfolgen“ im Falle einer Gesetzesübertretung, die dessen unbedingte, all-gemeingültige Verbindlichkeit garantiert – abgekoppelt. Auf diese Weise wird der Gesetzesbegriff auf seine dialektische Verzahnung mit dem Freiheitsbegriff hin ausgelotet.

Die gedanklich daran anschließende Rede Isaaks von dem „Gesetz der Freiheit“, das vom „Gesetz der Knechtschaft“ zu unterscheiden ist, bezieht sich wie gesehen auf die kanonisch definierte liturgische Gebetsordnung.⁷⁶ Die kanonischen Bestimmungen werden zu einem variablen Rahmenkonzept verflüssigt, dessen konkrete Ausfüllung der freien geistlichen Ent- und Unterscheidung des Einzelnen überlassen wird. Der Einsiedler ist einerseits gehalten, das Stunden-gebet mit lauter Psalmenlesung und Prostrationen zu verrichten, andererseits aber frei, die Zahl und Ordnung von Psalmen und Kniebeugungen selbst zu bestimmen, und zwar nicht ein für allemal, sondern immer wieder neu.

Dabei bleibt das kanontreue Rahmenkonzept (prinzipielle Kanontreue) trotz seiner Unbestimmtheit verbindlich. Isaak zieht eine klare Grenze, indem er mehrmals einschärft, dass die permanente Loslösung von der Observanz des „Gesetzes“ (das in besagtem Rahmenkonzept besteht), jeden Menschen ohne Ausnahme – selbst denjenigen, dem das Geistlich-Werden widerfahren ist – zum geistlichen Elend führt.⁷⁷ Eine Unterbrechung der Geltung des

74 2.1.43–47 (10^{r-v}).

75 Vgl. 2.1.2 (2^{r-v}) und 2.1.47 (10^v).

76 2.14.34–35 (Brock 67 f.).

77 2.3.4.25 (86^{r-v}); 2.3.3.88–89 (79^{r-v}); vor diesem Hintergrund ist auch eine Stelle zu verstehen (2.14.32–33, Brock 66), die der allgemeinen Verbindlichkeit des Gesetzes zu widersprechen scheint: Auf dem Weg des Gesetzes kommt der Mensch, so Isaak hier, ohne Gefahr in seinem Streben nach der Erlangung der Geistesgabe voran; demgegenüber kann der

sein vom eigenen freien Willen (bzw. Selbstmächtigkeit) gesteuertes Wirken errungen wird, sondern vielmehr ein Werk der liebenden Selbsthingabe Gottes in Seinem Sohn und Seinem Geist ist. Bestandteile der Pädagogik des Geistes sind nach Isaaks eigentümlicher Schrifthermeneutik die beiden Ereignisse, die am Anfang und am Ende dieser Weltzeit stehen und somit „diese Welt“ – wie die *inclusio* suggeriert – durchweg bestimmen: der Sündenfall mitsamt seinen Folgen und das Weltende.

Wenn Gott den ersten Menschen bei ihrer Vertreibung aus dem Paradies – die das Geworfen-Werden ins sterbliche Leben dieser Welt veranschaulicht – als ein von Ihm selbst aufgrund ihrer Übertretung Seines Gebotes verhängte Strafe darstellt, so tut Er dies nur aus einem pädagogischen Grund, nämlich damit – so Isaak im Gefolge des Theodor von Mopsuestia⁸⁷ – dem Menschen die eigene Sündhaftigkeit offenkundig werde. Diese „Darstellung“ soll aufzeigen, von welcher Schwere die Sünde ist.⁸⁸ Ihr Ziel fällt also mit dem negativen Aspekt des zweiten Hauptzieles der Veranstaltung der Zwei-Welten-Ökonomie zusammen.

Diese Interpretation der Vertreibung aus dem Paradies findet ihre Entsprechung in Isaaks Lehre vom Weltende bzw. Weltgericht, die ebenfalls größtenteils an Theodor angelehnt ist.⁸⁹ Es wird sich kaum ein einziger Gerechter finden, behauptet er; alle werden aber erlöst werden, d.h. am Leben Gottes im Geiste teilhaben.⁹⁰ Die Höllenstrafen sind zwar schrecklich, aber nur vorläufig,⁹¹ da sie eine rein pädagogische Maßnahme Gottes darstellen, die dem Sünder die Bosheit und bedrückende Größe der eigenen Sündhaftigkeit offenkundig machen und gerade dadurch, sowie durch die nunmehr allen offenkun-

87 S. Kavvadas, *Isaac of Nineveh and Theodore of Mopsuestia*, 247.

88 „*quanti ponderis sit peccatum*“, mit den Worten Anselms (*Cur Deus homo*, cap. XXI). S. Isaak von Ninive, 2.39.4 (153 f.). Das Gleiche gilt für den Fall der Engel Satans (2.3.3.80, 77^v–78^r).

89 S. Kavvadas, *Isaac of Nineveh and Theodore of Mopsuestia*, bes. 246.

90 2.40.4 (Brock 164).

91 2.40.7 (Brock 165). Die Frage, ob diese vorläufigen Höllenstrafen alle, oder nur einige, betreffen, wird von Isaak eher widersprüchlich beantwortet: Während er im einschlägigen 39. *memra* im Gefolge Theodors schreibt, dass nur einige reulose Sünder dieser Straferziehung unterzogen werden sollen und anderswo Gott darum bittet, dass ihm die Höllenstrafen erspart bleiben mögen, scheint er an wieder anderen Stellen davon auszugehen, dass alle Menschen als Sünder befunden werden sollen – wie etwa wenn er sagt, dass vor dem Endgericht kein Mensch als gerecht gelten kann [2.3.4.87 (105^v): „*Kein einziger unter den Gerechten soll gefunden werden, der nicht wegen des Eintretens des [jüngsten] Gerichtes unter Strafe stehen wird*“ אין אדם יצא מן הדין הזה בטהרה].

Willen“, der etwa zum normativen augustinischen Sündenbegriff der Theologie des lateinischen Westens unverzichtbar dazugehört.⁹⁵ Allerdings hat die w.o. beschriebene Belehrung, die bei Isaak die Umkehrung des sündhaften Willens erwirkt, eher den Charakter einer passiven, nahezu „unvermeidlichen“ Anerkennung der eigenen Sündhaftigkeit oder eines Ergriffenseins von den Offenbarungsakten des Geistes Gottes, welche letztlich mit der Selbstoffenbarung der Liebe Gottes identisch sind. Diese Belehrung, die Werk des Geistes Gottes ist, lässt sich also kaum mehr als kognitiven Akt des menschlichen Subjektes bzw. als Erkennen in irgendeinem „philosophisch gängigen“ Sinn bezeichnen.⁹⁶

Vor diesem Hintergrund lässt sich eine weitere wenig einleuchtende Beteuerung Isaaks nachvollziehen: Die eschatologische Umkehrung des Willens des Sünders geschehe freiwillig. Was soll dies bedeuten? Wenn die Umkehrung bei allen vernunftbegabten Lebewesen ohne Ausnahme, Menschen wie Engeln, vollzogen werden soll, dann scheint es, dass dem Einzelnen keine reale Möglichkeit mehr bleibt, sich gegen sie zu entscheiden. Eine solche „Entscheidung“ gegen die Umkehrung – unter den in der neuen Welt geltenden Bedingungen – käme einer freien Entscheidung des Willens für das nun als solches erkannte Böse gleich. Das ist aber für Isaak offenbar unmöglich. Nicht nur seine eigentümlich-unphilosophische „Wissensethik“ lässt es nicht zu, sondern auch seine allgemeine Auffassung vom Verhältnis zwischen Gott und menschlichem Willen: Denn Gott habe, wie bereits erwähnt, unseren freien Willen niemals auf die Probe gestellt (d.h.: wirklich von Ihm getrennt, absolut selbständig agieren lassen), sondern stützt, rettet und korrigiert diesen ständig, wie ein liebevoller Vater sein noch ganz hilfloses Kind.⁹⁷

Dieses Sinnbild macht einen Grundsatz Isaaks anschaulich, der an zahlreichen Stellen seiner Schriften auf einzelne Aspekte menschlicher Entwicklung angewendet wird: Alles Wirken und Handeln Gottes, jede Umsetzung Seines Willens für den Menschen, ist als unendlich duldsame, wohlwollende

95 Vgl. Albrecht Dihle, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Göttingen 2005, 138–163.

96 Insofern trifft Isaaks (von Evagrius übernommene) Unterscheidung zwischen dem Wissen der Philosophen und der Erkenntnis des Gereinigten in Bezug auf sein eigenes Werk wohl zu (2.35.7–8, Brock 141f.). Diese Belehrung ist z.T. mit der w.o. angesprochenen „Erkenntnis des Seienden“ – der geistgewirkten Einsicht in die heilsgeschichtliche, in der Schrift dokumentierte Vorsehung Gottes – vergleichbar: Beide Prozesse haben – nicht zuletzt in ihrem Charakter als ein vom Menschen passiv empfangenes Geschenk des Geistes – wenig mit einem philosophisch gängigen Begriff vom Erkenntnisprozess zu tun. Die Lehre des Geistes ist andersartig.

97 2.5.2 (Brock 5).

Belehrung und Erziehung, unter keinen Umständen aber als vergeltende oder auch belohnende Reaktion auf das freiwillige menschliche Handeln zu betrachten. Diese Erziehung des Willens ist primär ein Werk des Geistes. Der Geist belehrt den Willen, indem Er diesen fortwährend zur Übereinstimmung mit Ihm, d. h. mit dem göttlichen Willen, erzieht; so fasst Er durch Seine Gnade das vielgestaltige Bittgebet des Menschen um verschiedene Gaben im einfachen Ausdruck „Dein Wille geschehe“ zusammen. Dass der freie Wille bei seiner eschatologischen Umkehrung nicht vergewaltigt wird, bedeutet also, dass er dazu erzogen wird – nicht aber wie ein Erwachsener, der sich seine „Bildung“ selber wählt, sondern eben wie ein Kleinkind. Denn der Mensch wird zum „Erwachsenen“ erst nach seiner Einführung in die „neue Welt“, wo er zum vollberechtigten Sohn (Gal 4) eingesetzt wird.⁹⁸ An besagtem Hauptziel der Zwei-Welten-Ökonomie hat auch die Menschwerdung, als drittes zentrales Ereignis der Heilsgeschichte, teil.⁹⁹

3.2.2 Der Zusammenhang von göttlichem Willen und menschlicher Selbstmächtigkeit und das Geistlich-Werden des Einzelnen

Die Umkehrung des menschlichen Willens durch den Geist zeigt sich noch klarer im Fortschreiten des Einzelnen zum Geistlich-Werden, in dem sich die im Verlauf der Heilsgeschichte vollzogene Erziehung gleichsam im Leben des einzelnen Menschen nachvollzieht. Die Bekehrung des Sünders, das Aufkommen von Reuegefühlen in ihm ist ein Werk des Geistes, wenn auch vermittelt durch Engel, Mitmenschen, die Schrift usw. Dem entspricht Isaaks These, dass die Sündenvergebung vom Geist ohne jegliche Verzögerung demjenigen gewährt wird, der ein Zeichen der Reue und des Willens zur Umkehr gibt.¹⁰⁰ Bei den ersten Schritten auf dem Weg zum Geistlich-Werden kommt der eigenen Anstrengung und Leistung – die durch den (allerdings stets durch den Geist belehrten) freien Willen getragen wird – eine bedeutende Rolle zu.¹⁰¹ Aber je

98 Außer den w. o. zitierten Stellen, s. auch 2.5.6 (Brock 6); 2.3.3.70–71 (74^v–75^v); 2.3.1.1 (20^v). Die Allerlösungslehre hängt stets mit der Frage zusammen, wie ernst Gott die menschliche Freiheit letztlich nimmt. Hat die Lehre Isaaks zur Folge, dass die menschliche Freiheit nicht wirklich ernst genommen wird? Da die menschliche Freiheit bei ihm dieser Welt angehört, haften ihr – wie allen Aspekten des Lebens dieser Welt – Vorläufigkeit, Unzulänglichkeit, Uneigentlichkeit und letztlich eine gewisse Minderwertigkeit an. Wenn etwas nicht sehr ernst genommen wird, dann am ehesten diese Weltzeit.

99 2.3.4.78–84 (102^v–104^v).

100 2.40.8–14 (Brock 123–125).

101 S. 2.3.4.57 (95^{r-v}); blickt man von Isaaks Auffassung der Geistlich-Machung aus auf seine oben genannte These zurück, lässt sich sagen, dass es sich auch bei der eigenen Arbeit des

wieder lehren, dass seine Fortschritte nicht sein eigenes, sondern des Geistes Werk sind – mit Isaaks Worten: dass er ein Mensch und nicht Gott ist.¹⁰⁶ Ferner soll sein freier Willen-zum-Guten durch das Beharren auf seinem Werk in der Verlassenheit geübt und verstärkt werden.¹⁰⁷ Diese Belehrung ist immer wieder vonnöten, denn es handelt sich hierbei nicht um präpositionales Wissen, das ein für allemal erlernt werden kann, sondern um lebendige Erkenntnis, die dem Verwelken ausgesetzt und daher durch das Erleben „regelmäßig“ zu erneuern ist. Dennoch entfernt sich die Geistesgnade selbst in solchen Situationen nicht wirklich vom Menschen; allein dieser vermag nicht, sie wahrzunehmen. Sie bleibt ihm nahe und wartet auf eine Umkehrbewegung seiner Seele,¹⁰⁸ um sich ihm wieder erfahrbar zu machen. Das Sich-Entziehen der schützenden Überschattung durch den Geist widerfährt auch dem Menschen, der der Geistlich-Machung schon unterzogen wurde, zunächst eben als ein Sich-Entziehen der (per definitionem vorläufigen) Erfahrung der Geistlich-Machung selbst. Der Betroffene geht durch die eben beschriebene Erziehung hindurch, indem er – unter dem Entzug der Geisterfahrung leidend – in tätiger Erwartung einer erneuten Erfahrung verharret.¹⁰⁹

Wird der Mensch nun wirklich von der Geistesgnade verlassen oder nicht? Isaak nimmt die scheinbare Widersprüchlichkeit wahr, die seinen Äußerungen trotz aller Differenzierungen letztlich anhaftet, und versucht sie zu erklären: aus menschlicher Sicht entzieht sich die Geistesgnade wirklich; aus göttlicher Sicht nicht.¹¹⁰ Der Gesichtskreis Gottes ist freilich dem beschränkten Blick-

ihnen Freude und Süße gegeben hat, dann geht Er weg und verlässt sie; und dies ist Sein Zeichen“ (Ὅταν δὲ δῶ αὐτοῖς τὸ Πνεῦμα τὴν χαρὰν καὶ τὴν γλυκύτητα, τότε φεύγει καὶ καταλιμπάνει αὐτούς, καὶ τοῦτο αὐτοῦ ἐστὶ τὸ σημεῖον) (443,11–12), damit sie „wider Gewohnheit die Beschwernis empfinden“ (αἰσθανθῶσι τῆς βαρύτητος παρὰ τὸ ἔθος) (444,7) und sich darin als standhaft erweisen, indem sie in ihrem Gebet verharren.

106 2.3.2.61–64 (50^v–52^r).

107 Vgl. 2.3.4.57 (95^{r-v}).

108 2.3.3.18 (62^v–63^r); Isaak scheint hier vorauszusetzen, dass dieses Sich-Entziehen der Gnade, obschon ein Akt des den Menschen erziehenden Geistes, in einem gewissen Sinne vom Menschen verschuldet wird; auch dieser scheinbare Widerspruch lässt sich jedoch vor dem Hintergrund seiner allgemeinen Dialektik von menschlicher Sünde und göttlicher Straferziehung beheben (s. w. o.).

109 Auch die Märtyrer, die für Isaak eine Stufe unter dem Pneumatiker stehen, erfahren dasselbe Sich-Entziehen der sie bestärkenden Geistesgnade, und zwar zum gleichen pädagogischen Ziel, wie Isaak in Anlehnung an eine syrische Märtyrerakte schreibt (2.3.2.63, 51^{r-v}).

110 Ebd.; mit dieser Aussage ist Isaaks Gedanke zu verbinden, dass die Gnade jedem Men-

bruchstückhaft nachvollzogen werden kann – schon immer im Menschen gewohnt hat. Der Widerspruch zwischen den beiden Gesichtspunkten bleibt in dieser Welt unaufhebbar.

Die radikale Relativierung menschlicher Freiwilligkeit gegenüber der göttlichen Vorsehung zeigt sich schließlich als etwas, das nicht einfachhin gegeben, sondern überhaupt erst zu realisieren ist. Die positive Verwirklichung dieser Relativierung besteht in einer Angleichung des menschlichen „freien“ Willens an den Willen Gottes für die Menschen. Dabei wird vorausgesetzt, dass der „freie“ Wille des Menschen auf Gottes Willen für den Menschen hin ontologisch ist; Gottes Willen für den Menschen ist wiederum, dass dieser in die neue Welt eingeführt wird. Diese Angleichung ist ein Werk des Geistes.

Die Pneumatologie und ihr Kontext

Die Erfahrung des Heiligen Geistes ebenso wie die geistliche Lebensführung, durch welche sich der Mensch auf den Empfang dieser Gabe vorbereitet, machen das Hauptthema der *Kephalaia Gnostika* Isaaks von Ninive, sowie aller seiner Schriften, aus. Mit diesem Hauptthema verbinden sich innerlich alle übrigen von ihm behandelten theologischen Fragen: Theologische Erkenntnistheorie und Anthropologie, biblische Heilsgeschichte, Ontotheologie, Schrift- und Traditionshermeneutik werden bei ihm primär als theologische Voraussetzungen für die Auffassung vom Wirken des Geistes auf den Menschen angegangen. Demgemäß ist der Gedanke vom Geist als dem sich dem Menschen unmittelbar offenbarenden Gott der systematische Knotenpunkt seines theologischen Denkens, an dem theologisch-anthropologische, erkenntnistheoretische und schrifthermeneutische, trinitätstheologische Gedankenstränge zusammenlaufen. Dieser Gedanke vom geistlich-machenden Wirken des Geistes am Menschen wird in Isaaks Werken in einen umfassenden theoretischen Rahmen eingebettet, der von der Heilsgeschichte (d. h. der Geisteswirkung von der Seite ihres Ankommens bei der Schöpfung betrachtet) einerseits und der intratrinitarischen Bezüglichkeit (d. h. derselben Wirkung von der Seite ihrer Verankerung im innertrinitarischen Sein des Heiligen Geistes betrachtet) andererseits gesteckt wird. Von der Heilsgeschichte her betrachtet zeigt sich das Wirken des Geistes als der Agens, der die fundamentale Differenz zwischen dieser und der neuen Welt ausmacht und zugleich vermittelnd überbrückt. Von Seinem innertrinitarischen Ausgangspunkt her betrachtet zeigt sich wiederum das Wirken des Geistes als die vornehmliche Form der Selbstmitteilung Gottes an Seine vernunftbegabten Geschöpfe. Diese Selbstmitteilung Gottes und die Geistlichmachung des Menschen sind realiter ein und derselbe Prozess; dieser gelangt allerdings erst im Übergang von dieser zur neuen Welt zu seiner vollen Verwirklichung, welche im Zeitraum dieser Welt nur vorläufig – und auch dann eben als Ausbruch aus „dieser Welt“ – erfahrbar ist. *Von beiden Seiten (heilsgeschichtlich – trinitätstheologisch) her betrachtet zeigt sich also das Wirken des Geistes als ein Einheitliches, durch ein Hauptmerkmal Gekennzeichnetes: Die Einführung des Menschen in die neue Welt des Geistes und die (Vollendung der) Selbstmitteilung Gottes an diesen fallen letztlich zusammen.*

Vor diesen Hintergrund ist Isaaks Beschreibung der Einführung des Menschen in den Seinszustand der Geistlichkeit durch den Heiligen Geist als Erkenntnismitteilung seitens Desselben zu deuten. Die für diesen Prozess

relevanten Erkenntnisformen unterliegen nämlich der grundsätzlichen Unterscheidung zwischen Erkenntnis dieser und Erkenntnis der neuen Welt. Diese Unterscheidung thematisiert Isaak vornehmlich unter den Aspekten (a) des Erkenntnisinhaltes, (b) des Mediums, in dem die Erkenntnis vermittelt wird (Mitteilungsmittel), (c) der Struktur der Erkenntnismitteilung in ihrem Aktcharakter, (d) der beim menschlichen Subjekt vorauszusetzenden Bedingungen.

Die Erkenntnisformen dieser Welt, sofern sie Vorstufen der Erkenntnis der neuen Welt darstellen, sind auch durch das Wirken des Heiligen Geistes gekennzeichnet. Die Modalität dieses diesseitigen Wirkens ist aber zutiefst andersartig gegenüber derjenigen, welche die Erkenntnis der neuen Welt als Endpunkt aller Erkenntnisaneignung auszeichnet; jedoch sind beide Modalitäten innerlich verwandt, da der Heilige Geist ihr gemeinsames Subjekt ist. Aufgrund dieser Verwandtschaft sind auch die diesseitigen Vorstufen der Erkenntnis der neuen Welt schon vor der direkten Offenbarung jener Erkenntnis *als solche* wiedererkennbar.

Diese Vorformen der unmittelbaren Selbstmitteilung Gottes im Geist fallen bei Isaak vornehmlich unter den evagrianischen Theoria-Begriff. Ihr Inhalt besteht jedoch, anders als die bei ihm gebräuchlichen Junktionen „Theoria des/der Seienden“, „natürliche Theoria“ u. dergl. erwarten lassen, vor allem in einer bestimmten Betrachtung des providentiellen Wirkens Gottes für den Menschen, die auf Isaaks eigentümlicher Auslegung der biblischen Heilsgeschichte beruht. Die Liebe Gottes ist daher, als Grundcharakter des providentiellen Wirkens Gottes für den Menschen, auch der grundlegende Gehalt einer solchen Theoria; deren konkrete Gegenstände sind wiederum die konkreten Taten, in denen sich Gottes Liebe offenbart: Der Schöpfungsakt, die Menschwerdung, das Kreuz, die Auferstehung und die Einführung in Gottes neue Welt, die allen Menschen trotz ihrer Sündhaftigkeit gewährt werden wird. Es handelt sich also um „einfache“ Grundsätze des christlichen Glaubens, um Bestandteile des Glaubensbekenntnisses, ausgelegt aus der Perspektive der Allererlösungslehre. Aber auch die „Übererkenntnis“ der Geistesoffenbarung besteht nicht etwa (abgesehen von der Allererlösungslehre) in „neuen“ Offenbarungen über Gott und Seine Welt, sondern in einer radikal neuen, durch unvermittelte, d. h. innigste Erfahrung vollzogene Vertiefung in dieselben Sätze des Glaubensbekenntnisses: allen voran die Auferstehung und das Leben der künftigen Welt. Ihrem Inhalt nach zeichnet sich die unmittelbare Geistesoffenbarung gegenüber ihren Vorformen nur dadurch aus, dass sie allein eine volle, sich selbst immer absolut gleiche (weil durch vorgreifende mystische Erfahrung gewonnene) Erkenntnis der neuen Welt gewährt, die das größte Werk der Vorsehung Gottes ist; diese Erkenntnis bleibt auf den Vorstufen zwangsläufig

bruchstückhaft und ungenau. In inhaltlicher Hinsicht scheint also eine sehr weitgehende Kontinuität zwischen Geisterkenntnis und Vorformen derselben (Theoria) zu bestehen.

Die Differenz zwischen diesen beiden Typen von Erkenntnis zeigt sich dagegen sehr deutlich an den Mitteilungsmitteln, die jeweils relevant sind. Bei Isaak ist die Gesamtheit des sichtbaren sowie unsichtbaren Seienden ein System von Zeichen, welche die neue Welt Gottes (und über dieselbe Gott selbst als ihren Ursprung) bezeichnen; die Sprache als ein System von „Zeichen von Zeichen“ ist daher gleichsam der Inbegriff der Zeichenhaftigkeit des geschaffenen Seienden. Dagegen lässt sich die Erkenntnis der Geistesoffenbarung durch nichts – durch keine, auch nicht durch sprachliche Zeichen – vermitteln, weshalb auch ihre fundamentalste Differenz gegenüber ihren Vorformen nicht positiv ausdrückbar, sondern allenfalls apophatisch umgrenzbar ist. Daher hat die Erkenntnis der Geistesoffenbarung keine eigenen Mitteilungsmittel im eigentlichen Sinne des Begriffs. Nur analog lassen sich die Mitteilungsmittel, die ihren Vorformen eigen sind, auch auf diese selbst beziehen: So die Sprache im Allgemeinen, die Heilige Schrift und das Gebet im Besonderen. Das Eigentümliche der Erkenntnis der Geistesoffenbarung besteht in einer Überwindung-durch-Vertiefung der verbalen Formulierung zu einem vorsprachlichen Denkakt der Erfassung des Ungeschaffenen; diese Umschreibung ist allerdings nur approximativ, da sie sich eher auf die Schwelle zur an sich unaussprechlichen Geisterkenntnis als auf diese selbst bezieht.

Solche Überwindung zeigt sich etwa bei der Vertiefung in die Hl. Schrift. Im geschriebenen Wort der Schrift, v.a. in den durch den Geist ausgesonderten Paulusbriefen, werden Offenbarungen des Geistes offengelegt und zugleich verborgen; an der Schwelle zur Geistesoffenbarung führt aber die kontemplative Vertiefung zu Erkenntnissen bzw. Einsichten, welche das, was im Schriftwort eben hinter der Schriftlichkeit verborgen bleibt, aufdecken und dadurch den literarischen Schriftsinn teilweise sogar revidieren – wie im Fall der kontraintextlichen Auslegungen Isaaks zur Sündenfallerzählung, Ursache der Menschwerdung und Eschatologie. Diese Erkenntnisse oder Einsichten werden bei Isaak nie sprachlich festgelegt, ihre „Verschweigung“ geht auf die eigentliche Unaussprechlichkeit der Geisterkenntnis zurück. Es lässt sich dennoch darauf schließen, dass diese Erkenntnisse in Zusammenhang mit der Einsicht in den absoluten Vorrang der Liebe Gottes in der gesamten Menschheitsgeschichte stehen, einer Einsicht, die auch hinter besagten kontraintextlichen Schriftauslegungen steckt. Auch das Gebet verwandelt sich auf dem Weg zur Geistesoffenbarung bzw. an der Schwelle zu jener in der gleichen Weise von einer konkreten sprachlichen Formulierung, ob liturgisch festgelegt oder frei entworfen, zu einer übersprachlichen, passiven Erfahrung des Bewegtseins durch Gottes

Geist, welche aufgrund ihres absolut passiven Charakters – so Isaak – nicht mehr Gebet genannt werden darf.

Als ein Akt göttlichen Wirkens betrachtet, zeichnet sich die Mitteilung der Übererkenntnis der Geistesoffenbarung dadurch aus, dass sie absolut unmittelbar, eine absolut direkte Gabe des Geistes ist, und ferner, dass in ihr dem Heiligen Geist Alleinursächlichkeit zukommt. Diese zwei Auszeichnungen sind für Isaak zwei Seiten derselben Medaille: Weil besagte Mitteilung eine Tat Gottes allein ist, schließt sich jede Beteiligung anderer Vermittlungsinstanzen aus, selbst das die göttliche Mitteilung Auffassende im Menschen ist ein Werk desselben Mitteilungsaktes Gottes. Jede Vermittlung ist so ausgeschlossen. Und dennoch ist die an sich absolut unverfügbare Erfahrung der Geistesoffenbarung an einen Vorbereitungsprozess gebunden, der ihr notwendigerweise vorausgeht; diese Vorbereitung besteht in einer zunehmenden Selbstkonzentration des Menschen als Vernunftwesen in seinem Intellekt, weg von der Sinneswahrnehmung und dem Verstand. Das Fortschreiten auf diesem Weg geht aber mit einer Verschiebung im Verhältnis zwischen menschlichem und göttlichem Handeln einher: Während auf den ersten Stufen dieses Weges der Anstrengung des menschlichen Willens im Kampf gegen die körperlich-psychischen Leidenenschaften und in dessen Begegnung mit dem göttlichen Natur- und Schriftgesetz eine gewichtige Rolle zukommt, so wird diese Rolle mit zunehmendem Fortschritt auf dem Weg zur Geisterfahrung immer mehr gemindert, bis bei der Einführung in den pneumatischen Daseinszustand der Geist Gottes allein die Lenkung des im Intellekt konzentrierten Menschen übernimmt, dessen Selbstmächtigkeit entfallen lassend.

Der Gang unserer Darstellung hat jedoch sichtbar werden lassen, dass in Isaaks Denken das Werk des Geistes am Menschen Spannungen oder Gegensätze zunächst auftreten lässt und diese, in einem zweiten Schritt, synthetisch überbrückt bzw. aufhebt. Wie unser Autor dies im Einzelnen macht, ist Gegenstand der vorangehenden Kapitel und kann hier nicht wiederholt werden; es sei nur an einige zentrale Anwendungen dieser dialektisch-theologischen Denkfikur erinnert. An erster Stelle kommt die das Ganze des Lebens umfassende Dialektik zwischen menschlicher Selbstmächtigkeit und Alleinursächlichkeit des Geistes: Während Isaak, wie soeben gesagt, die Rolle der freiwilligen Anstrengungen des Menschen bis zum Erreichen des inneren Zustandes der Reinheit – unerlässliche Voraussetzung des Geistempfanges – hervorhebt, wird der Geistempfang selbst allein aus Gnade gewährt und seinem Empfänger im selben Moment des Geistempfangs offenbart, dass er nichts durch eigene Tüchtigkeit errungen, sondern alles von Gottes Gnade geschenkt bekommen hat. Damit eng verbunden ist die Dialektik von Vermittlung und Unmittelbarkeit: Sind die Erkenntnisse und Einsichten, die dem Menschen auf dem Entwick-

lungsweg zur Geistesoffenbarung hin zuteil werden, durch Geschaffenes zeichenhaft vermittelt, so besteht die Geistesoffenbarung selbst in einer absolut unmittelbaren, d. h. durch kein Drittes vermittelten Selbstoffenbarung Gottes im Geiste an den gereinigten Intellekt; zugleich wird die Einsicht gewährt, dass auch alle durch Geschaffenes vermittelten wahren Erkenntnisse und Einsichten auf denselben Geist zurückgehen – womit ihr Vermittelt-Sein sich gleichsam im Nachhinein auflöst. So wird z. B. erst kraft der Geistesoffenbarung erkannt, dass der Wortlaut der Schrift, weil er die sichtbare Vermittlung einer geoffenbarten Erkenntnis über Gott darstellt, oft der unmittelbar gewährten Erkenntnis, das Gott Liebe ist, nicht entspricht; im selben Moment wird aber auch die bestimmte Rolle, die solche „unwahren“ Darstellungen des Handelns Gottes im Rahmen der göttlichen Pädagogik spielen, ersichtlich. Gleichfalls vom Geist Gottes inspiriert, zeigen auch die kirchlichen kanonischen Gesetze und Traditionen erst in der unmittelbaren Geistesoffenbarung ihre Grenzen – und gleichzeitig ihren wahren, gerade durch das Aufzeigen ihrer Grenzen definierten, Sinn. Der Geist „setzt“ die beiden Pole des Gegensatzes und verwirklicht dessen dialektische Aufhebung.

Weitere Gegensätze dieser Art ließen sich hinzufügen. An dieser Stelle ist aber vielmehr die Beobachtung anzusprechen, dass besagte Gegensätze bei Isaak zumeist auf zwei allgemeine Gegensätze zurückgeführt werden, nämlich auf den Gegensatz zwischen vermittelter und unmittelbarer Gotteserkenntnis einerseits und auf den Gegensatz zwischen dem Leben dieser Welt und dem Auferstehungsleben der „neuen“ bzw. „kommenden“ Welt andererseits. In welchem Verhältnis stehen aber diese beiden allgemeinen Gegensätze zueinander?

Isaak hat die Zweiheit von dieser und der neuen Welt zu begründen versucht. Er hat sich der Frage gestellt, warum es überhaupt erforderlich war, dass die vernunftbegabten Lebewesen vor ihrer Einführung in die Glückseligkeit der neuen Welt zunächst in diese Welt, die von Tod, Sünde und Unvollkommenheit gezeichnet ist, geworfen werden mussten. Warum hat Gott Seine vernunftbegabten Geschöpfe nicht gleich in die neue Welt hinein schaffen wollen? Von der doppelten Antwort Isaaks¹ ist für unsere Frage deren erster Teil relevant: Die vernunftbegabten Geschöpfe können nur durch Vergleich Erkenntnis gewinnen; deswegen mussten sie zunächst in dieser, durchweg unzulänglich beschaffenen Welt ins Sein kommen, damit sie bei ihrer eschatologischen Überführung in die neue Welt durch den Vergleich zwischen beiden Welten die Vollkommenheit der Welt des Geistes wahrnehmen können. Diesen Vergleich stellt

1 S. w. o.

Isaak als eine der Beschaffenheit der „Erkenntnisorgane“ der vernunftbegabten Geschöpfe angepasste Belehrung durch die göttliche Providenz dar.²

Dieser Begründung der Notwendigkeit der Zwei-Welten-Oikonomia mit der Beschaffenheit des menschlichen Erkennens scheint jedoch die Lehre Isaaks von der Unmittelbarkeit der Gotteserkenntnis der neuen Welt zu widersprechen: Wenn die wahre Gotteserkenntnis, die mit der Seinsweise der vernunftbegabten Geschöpfe in der neuen Welt identisch ist, an sich unmittelbar ist, Unmittelbarkeit gar ihr Grundmerkmal ist, wozu soll das Erkennen-durch-Vergleich erforderlich sein? Das Erkennen durch Vergleich, m. a. W. das Erkennen durch Vermittlung, wird doch nach Isaak bei der Überführung ins Auferstehungsleben der neuen Welt ausscheiden; das hierfür geschaffene Erkenntnisorgan, die „zusammengesetzte Vernünftigkeit“, sei dazu bestimmt, im Grab zu bleiben. Außerdem lässt sich Unmittelbarkeit grundsätzlich nicht durch Vergleich – auch nicht durch den abgrenzenden Vergleich mit der Vermittlung – erkennen, da dieser Vergleich eine Vermittlung darstellen würde (die Vergleichsgröße wäre das „Mittel“), die die Unmittelbarkeit als solche aufheben würde. D.h., eine durch Vergleich erkannte Unmittelbarkeit wäre nicht mehr unmittelbar.

Dieser Widerspruch lässt sich jedoch beheben, zieht man Isaaks Lehre von der umfassenden Verwandlung menschlichen Seins im Auferstehungsleben der neuen Welt heran. Das Neue, das den Inhalt des Auferstehungslebens ausmacht, lässt sich grundsätzlich nicht ins Wort fassen, sondern nur durch Negationen umreißen, genauso wie das Neue der Geistesoffenbarung gegenüber der diesseitigen Erkenntnis (Theoria). Das Erkennen durch Vergleich und das Erkennen durch unmittelbare Geistesoffenbarung verhalten sich so zueinander, wie das Leben dieser Welt zum Auferstehungsleben: Das Letztere hebt das Erstere als dessen Vollendung in sich auf, erhebt es in sich selbst zu einer höheren Stufe. Diese erfüllende Inklusion des jeweils Untergeordneten in das je Übergeordnete ist bei Isaak das strukturelle Merkmal des Wirkens des Heiligen Geistes: Dieses öffnet den Graben zwischen Vermittlung und Unmittelbarkeit und schlägt zugleich die Brücke – wobei diese Überbrückung keine „Vermittlung“ im Sinne des diesseitigen Erkennens mehr ist. So ist die Aufhebung des Erkennens durch Vergleich in das – nur analog so genannte –

2 Obwohl es sich dabei primär um einen Vergleich zwischen Schmerz und Glückseligkeit, Sünde und Sündlosigkeit, Unheil und Heil, und nicht um einen Vergleich zwischen Zeichen und Bezeichnetem (= eine Einsicht ins Bezogen-Sein des Zeichens aufs Bezeichnete) handelt, fasst Isaak diesen Vergleich unter den Oberbegriff „Erkenntnis“. Unter diesem besonders breiten Erkenntnisbegriff wird also die Gesamtheit menschlichen Erfahrens subsumiert.

Erkennen der Geistesoffenbarung der „kognitive“ Aspekt der Aufhebung des irdischen Lebens in seiner Ganzheit ins Leben der neuen Welt, das dessen verwandelnde Erfüllung ist. Das bedeutet aber, dass das Verhältnis zwischen Erkennen-durch-Vergleich und unmittelbarer Geisterkenntnis begründungslogisch auf der gleichen Ebene wie das Verhältnis zwischen Leben-in-dieser und Leben-in-der-neuen-Welt steht: das Erstere kann das Letztere zwar explizieren, nicht aber begründen. Als Antwort auf die Frage nach dem Grund der Zwei-Welten-Ökonomie ist also die Berufung auf das grundsätzliche Angewiesensein menschlicher Erkenntnis auf den Vergleich – unter den eigenen systematischen Voraussetzungen Isaaks – hinfällig.

Könnte es nicht vielmehr sein, dass in Isaaks System eher umgekehrt die Zwei-Welten Oikonomia de facto als Grund der Unterscheidung zwischen vermittelter und unmittelbarer [Gottes]erkenntnis fungiert? Die Erkenntnis ist ja deswegen „hier“ vermittelt und „dort“ unmittelbar, weil Gott sich „hier“ anders, nämlich durch Vermittlungen, als „dort“ zeigt. D.h. also, weil es die Zwei-Welten Ökonomie gibt, gibt es auch die Unterscheidung zwischen den beiden grundlegenden modi der [Gottes]erkenntnis, und nicht umgekehrt. Damit wäre gerade die Zwei-Welten Ökonomie dasjenige, was im diesseitigen Leben absolut unhintergebar bleibt, während die beiden modi der Gotteserkenntnis die grundlegenden Wesensmerkmale beider Daseinsweisen, insofern diese von der menschlichen Erfahrung her betrachtet werden, darstellten. Dieser Interpretationsvorschlag widerspricht zwar zunächst einer Aussage des Autors, aber nur insofern, als sie diese Aussage vom kohärenten Ganzen seines eschatologisch zentrierten pneumatologisch-anthropologischen Denkens her, wie es weiter oben rekonstruiert wurde, uminterpretiert. Für den konstitutionslogischen Vorrang der Zwei-Welten Ökonomie spricht ferner, dass in Isaaks Lehre von der Geistesoffenbarung (bzw. Geisterfahrung) der futurische Aspekt dem präsentischen – der als Überwindung, hier und jetzt, der vermittelten Erkenntnis auf die unvermittelte hin zum Ausdruck kommt – stets untergeordnet bleibt. Im „Jetzt“ ist ein Durchbruch, ein Einbruch der neuen Welt in diese Welt hinein erfahrbar; diese Erfahrung ist aber deswegen so einzigartig in ihrer soteriologischen Rolle, weil sie eben der Einbruch jener in der eschatologischen Zukunft des Auferstehungslebens fest verorteten Welt ist. Dementsprechend qualifiziert Isaak besagte Erfahrung „in“ dieser Welt viel öfter mit den „futurischen“ Wendungen „die Welt, die kommen wird“ bzw. „die neue Welt“ (und stuft damit diese Erfahrungen als Vorgriff ein) als mit den „präsentischen“ Ausdrücken „pneumatischer Zustand“, „Geistlichkeit“ u. dergl. Damit wird das Futurische gegenüber dem Präsentischen deutlich hervorgehoben. Dem Vorrang des Futurischen vor dem Präsentischen entspricht, dass der wichtigste Inhalt jener „höchsten“ Erkenntnis, die in der vorgreifenden Geisterfahrung

vermittelt wird, in der wahren Verinnerlichung (im Sinne einer Verwandlung ins Gelebte) des Glaubens an die Auferstehung besteht. Die Pneumatologie Isaaks ist also primär eschatologisch.

Im ersten Teil dieser Untersuchung ist versucht worden, einige fragmentarische Ansätze für eine Beschreibung der Beziehungen der Vertreter der Tradition der ostsyrischen Mystik zu den anderen Autoritätsinstanzen innerhalb der ostsyrischen Kirche – allen voran dem Episkopat, aber auch den größeren Klöstern und den Schulen –, zu erarbeiten. Diese Versuche dürften gezeigt haben, dass Fragen bezüglich der Erlangung und des Besitzes des Heiligen Geistes im Kern der Probleme lagen. Die Frage, welche verschiedenen Formen die Teilnahme an der Gnade des Heiligen Geistes innerhalb der Kirche annehmen kann und, mehr noch, die Frage nach der relativen hierarchischen Zuordnung dieser verschiedenen Formen zueinander machten das kritische Autoritätsproblem aus, das genannte Beziehungen immer wieder schwierig werden ließ. Die in den vielfältigen Spannungen und Auseinandersetzungen implizierte Frage ist stets: Was nimmt tiefer am Wirken des Heiligen Geistes teil – das Bischofsamt oder die innere, mystische Geisterfahrung? Die Theologie der Schulen oder die Lehre des Mystikers? Die liturgische Gebetsordnung, die vom Kanon bzw. von der Klosterregel festgelegt ist, oder die, die vom Einzelnen frei entworfen ist? Das semi-koinobitische Mönchtum oder das Einsiedlerleben?

Auf der anderen Seite hat die Analyse der Texte Isaaks im Hauptteil dieser Arbeit aufgezeigt, dass sein Denken über das Wirken des Heiligen Geistes sich insbesondere auf bestimmte theologische Gegensätze konzentriert und sie zu überwinden versucht. Diese Gegensätze weisen zum Teil eine Parallelität zu den soeben genannten Aspekten der Frage nach dem „Ort des Pneumatischen“ auf, die im Hintergrund der Schwierigkeiten zwischen Mystikern und Episkopat stand. Die Dialektik von durch gedankliche Strukturen vermittelter und unmittelbarer Erkenntnis erscheint so als erkenntnistheoretische Grundlage für Isaaks Zweifel am Wert der Schultheologie. In ähnlicher Weise umfasst seine Dialektik von menschlicher Selbstmächtigkeit und göttlichem Handeln eine radikale Relativierung der Verbindlichkeit des Gesetzes überhaupt, welche vor allem die liturgische Ordnung, das kanonische Recht und somit die legislative Autorität der Bischöfe betrifft. Ferner zieht seine Dialektik von Äußerlichkeit und Innerlichkeit eine prinzipielle Relativierung jeder sichtbaren Tugend, d. h. des gesamten öffentlichen Lebens der Kirche als Institution, gegenüber der nur vom Einsiedler zu erreichenden inneren „Über-Tugend“, die nicht mehr Tugend genannt werden kann, nach sich. Das sind nur einige der übergreifenden, augenfälligen Parallelen – oder Verzahnungen – zwischen dialektischen Gegensätzen in der Theologie und den Fragen, die den Spannungen im Verhältnis zum Episkopat zugrundelagen. Diese Parallelen wollen nicht

etwa implizieren, dass die theologische Dialektik ein spekulativer Überbau der realen kirchenhistorischen Gegensätze wäre; das Denken Isaaks ist innerlich unabhängig und entwickelt sich gleichsam von Innen nach Außen. Sie wollen nur darauf hinweisen, dass auch diese so sehr in der Innerlichkeit verankerten Gedanken, wenn auch nur zum Teil und durch einen dünnen Faden, mit der kirchenpolitischen Außenwelt verbunden sind.

Literaturverzeichnis

A Quellen

1 *Handschriften*

- Abdischo von Nisibis, *Ordo Iudiciorum Ecclesiasticorum*, Ms Alqosch (Jahr: 1887)
Isaak von Ninive, „Zweiter Teil“, Bodleian Library, Ms syr.e.7
Ischo bar Nun, *Quaestiones*, Ms Cambridge Add. 2017, ff. 96–109
Johannes von Dalyatha, *Homilien*, Bibliotheca Vaticana, Ms Syr. 124
Joseph Hazzaya, *De providentia*, Ms Alqosch 237
Schimon Taybuteh, *Buch der Gnade*, Sharfeh, Rahmani 103 (April 13, 1897, Mosul, Matthäus bar Paulos)

2 *Editionen*

Abdischo von Nisibis

- Catalogus librorum omnium ecclesiasticorum, in: J.-S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, Bd. 111/1, Rom 1725, 3–362
Abdischo von Nisibis, *Nomokanon*, Ms 64, Collection of the Church of the East in Trissur (facsimile gedruckt in: I. Perczel/H. Kaufhold, *The Nomocanon of Metropolitan Abdisho of Nisibis*, Piscataway, NJ 2005)

Ammonas Eremita

- Epistulae*, ed. F. Nau (PO IX), Paris 1913

Amr ibn Mattai/Mari ibn Suleyman

- Maris, Amri et Slibae de Patriarchis Nestorianorum Commentaria*, ed. H. Gismondi, versio latina 1, Rom 1899

Anonymus

- Expositio officiorum Ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta 1*, ed. R.H. Connolly, CSCO Syr. 25, Rom 1911

Antonius Eremita (dub.)

- Epistulae*, ed. G. Garitte (CSCO Iber. 6), Louvain 1955
F. Nau, La version syriaque de la première lettre de Saint Antoine, in: ROC 14 (1909), 282–297

Aphrahat

- Demonstrationes*, ed. R. Graffin, PS 1, Paris 1894

Apophthegmata Patrum (Alphabeticum)

PG 65, Paris 1864, Sp. 71–439 (nach der Edition von Cotelierius, *Monumenta Ecclesiae Graecae*, tomus III)

Babai der Große

Kommentar zu den *Capita Gnostica* des Evagrius, in: *Evagrius Ponticus*, Ed. u. Übers. W. Frankenberg, AGWG.PH NS XIII,2, Berlin 1912, 8–471

Geschichte des Mar Georg, in: Bedjan, Paul (ed.), *Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques nestoriens*, Leipzig/Paris 1895, 416–571

Liber de Unione, ed. A. Vaschalde (CSCO Syr. 34), Louvain 1953

Barhadbschabba Arbaya

Cause de la fondation des écoles, ed. Addai Scher (PO 4/4), Paris 1907

Canones

Abdischo von Nisibis, *Ordo Iudicorum Ecclesiasticorum*, lat. Übers. v. Jacques-Marie Vosté, Codificazione canonica orientale. Fonti. Serie II – Fasc. xv, Vatikan 1940

Vööbus, Arthur (ed.): *Syriac and Arabic Documents regarding Legislation relative to Syrian Asceticism*, Stockholm 1960

Vööbus, Arthur (ed.): *The Canons Ascribed to Mārūtā of Maipherqaṭ and Related Sources* (CSCO Syr. 191), Louvain 1982

Chronicon Anonymum

Chronica minora, ed. I. Guidi (CSCO Syr. 1), Louvain 1903, 15–38

Chronik von Arbela

Die Chronik von Arbela, hg. v. P. Kawerau (CSCO Syr. 199/200), Louvain 1985

Collectio Avellana

ed. O. Günther, CSEL 35/1, Wien 1895

Concilia

Acta Conciliorum Oecumenicorum, ed. Eduardus Schwartz, 4 Bd.e, Berlin 1914–1984

Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens, ed. J.B. Chabot, Paris 1902

Cyrill von Alexandrien

Sancti patris nostri Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini in d. Joannis Evangelium, ed. P.E.

Pusey, Bd. 1, Oxford 1872

G.M. de Durand: *Cyrille d'Alexandrie, Dialogues sur la Trinité VI–VII* (SC 246), Paris 1978

Dadischö Qatraya

Dadischö, *On Solitude*, in: A. Mingana (ed.), *WoodSt VII – Early Christian Mystics*, Cambridge 1934

Commentaire du livre d'Abba Isaïe, ed. R. Draguet (CSCO Syr. 144), Louvain 1972

Los cinco tratados sobre la quietud (Selya) de Dadiso Qatraya, ed. F. del Río Sánchez, Barcelona 2001.

Kommentar zum Paradies der Väter: *Acta martyrum et sanctorum syriace VII*, ed. P. Bedjan, Paris-Leipzig 1897, 895–986

Dionysios Areopagites

Dionysios Areopagites, *De divinis nominibus*, ed. Suchla (PTS 33 = Corpus Dionysiacum I), Berlin/New York 1990

Dionysios Areopagites, *De Mystica Theologia* 1.3, ed. B. Suchla (PTS 33 = Corpus Dionysiacum II), Berlin/New York 1991

Enanischö

Paradisus Patrum: *The Paradise or Garden of the Holy Fathers*, Übers. v. Wallis Budge, Bd. II, London 1907

Ephraem der Syrer

Hymnen Contra haereses, ed. E. Beck (CSCO Syr. 76), Louvain 1957

Hymnen De virginitate, ed. Edmund Beck (CSCO Syr. 94), Louvain 1962

Evagrius Pontikos

Les six Centuries des „Kephalaia gnostica“ d'Évagre le Pontique, ed. A. Guillaumont (PO 28), Turnhout 1978

Epistula ad Melaniam, in: W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, AGWG.PH NS XIII,2, Berlin 1912, 613–635 (1. Teil); Vitestam, Gösta (ed.), *Second partie du traité, qui passé sous le nom de „La grande lettre d'Évagre le Pontique à Mélanie l'ancienne“*, Lund 1964 (2. Teil)

De oratione, PG 79, Sp. 1165–1200 (unter dem Namen des Hl. Nilos)

Gregor von Nyssa

Gregor von Nyssa, *La vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu* (SC 1^{bis}), Übers. Jean Danielou, Paris 1955

Gregor von Zypern

Gregorii monachi Cyprii de sancta theoria, quae syriace interpretata dicitur visio divina, ed. I. Hausherr (OCA 110), Rom 1937

Isaak von Ninive

Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian), *„The Second Part“, chapters IV–XLI*, ed. Sebastian Brock (CSCO Syr. 224–225), Louvain 1995
 Isacco di Ninive, *Terza collezione*, ed. Sabino Chialà (CSCO Syr. 246–247), Louvain 2011

Ibn as-Salt

Traité religieux, philosophiques et moraux, extraits des oeuvres d'Isaac de Ninive (VIIe siècle), Le Caire 1934

Ibn at-Ṭaiyib

Fiqh an-Naṣraniya – „Das Recht der Christenheit“, 11. Teil, edd. W. Hoenerbach and O. Spies (CSCO 167 / Ar. 18; Louvain: Durbecq 1957) 185–187

Ischodad von Merw

Commentaire d'Išodad de Merv sur l'Ancien Testament VI – Psaumes, ed. C. van den Eynde (CSCO 433), Louvain 1981

Ischodnah von Basra

Liber Castitatis: Le Livre de la chasteté compose par Jésusdenah, évêque de Baṣrah, ed. J.-B. Chabot (Mélanges d'archéologie et d'histoire 16), Rom 1896

Jakob von Edessa

Iacobi Edesseni Hexaameron, ed. I.-B. Chabot, CSCO Syr. 44, Louvain 1953 (Nachdruck)

Johannes bar Kaldun

Vie du moine Rabban Youssef Bousnaya, Übers. v. J.-B. Chabot, in: ROC 2 (1897), 357–405; ROC 3 (1898), 77–121, 168–190, 292–327 u. 458–480; ROC 4 (1899), 380–415; ROC 5 (1900), 118–143 u. 182–195

Johannes von Dalyatha

La collection des lettres de Jean de Dalyatha, ed. R. Beulay (PO 39), Turnhout 1978
 Jean de Dalyatha, *Les Homélie 1–XV*, ed. N. Khayyat, Liban 2007

Johannes der Einsiedler

S.P. Brock, John the Solitary. On Prayer, in: *JThS* 30, S. 84–101
 Johannes von Lykopolis, *Ein Dialog über die Seele und die Affekte des Menschen*, ed. S. Dederling, Uppsala 1936
 Werner Strothmann (ed.): *Johannes von Apamea: Sechs Gespräche mit Thomasios, der*

Briefwechsel zwischen Thomasios und Johannes und drei an Thomasios gerichtete Abhandlungen (PTS 11), Berlin/New York 1972

Johannes Rufus

Plérôphories, ed. F. Nau, PO 8/1, Paris 1912

Joseph Hazzaya

Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften: ostsyrische Mystik des 8. Jahrhunderts, Einl. u. Übers. G. Bunge, Trier 1982

Lettre sur les trois étapes de la vie monastique, ed. P. Harb/F. Graffin, PO 45/2, Turnhout 1992

Le Commentaire sur Genèse-Exode 9,32

du manuscrit (olim) Diyarbakir 22, ed. Lucas v. Rompay, CSCO Syr. 205, Louvain 1986

Liber Graduum

Liber Graduum, ed. M. Kmosko, PS 3, Paris 1926

Markos Monachos

De lege spirituali, ed. G.-M. de Durand, SC 445, Paris 1999, 74–129

De his, qui putant ex operibus iustificari, ed. G.-M. de Durand, SC 445, Paris 1999, 130–201

Philoxenos von Mabbug

Tanghe, A. (ed.): *Memra de Philoxène de Mabboug sur l'inhabitation du Saint-Esprit, Muséeon 73* (1960), 39–71

La lettre à Patricius de Philoxène de Mabboug, ed. R. Lavenant (PO 30), Turnhout 1963

Sahdona

Oeuvres spirituelles IV – Lettres à des amis solitaires, maximes sapientiales, ed. André de Halleux (CSCO Syr. 113), Louvain 1965

Schimon Taybuteh

Schimon Taybuteh, *Medico-Mystical work*, ed. A. Mingana, WoodSt VII, Cambridge 1934 281–320

Theodor bar Koni

Liber scholiorum I, ed. Addai Scher (CSCO Syr. 19), Louvain 1954 (Nachdruck)

Theodor von Mopsuestia

Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes I–LXXX, ed. R. Devreese, Vatikan 1939

- Theodori Mopsuesteni Commentarius in Evangelium Iohannis Apostoli*, Hg. u. Übers. J.-M. Vosté, CSCO Syr 62–63, Louvain 1940.
- Fragments syriaques du Commentaire des Psaumes (Psaume 118 et Psaumes 138–148)*, ed. L. van Rompay, CSCO Syr. 189, Louvain 1982.
- Catechetical Commentary on the Nicene Creed*, ed. Alphonse Mingana (Woodbrooke Studies 5), Cambridge 1932
- Disputatio cum Macedonianis*, ed. F. Nau (PO 9), Paris 1913
- Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, ed. K. Staab (NTA 15), Münster 1933, 113–212 (griechische Fragmente aus Theodors Kommentaren zu Röm und 1–2 Kor)
- Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentarii*, ed. H.B. Swete, 2 Bd.e, Cambridge 1880.1882
- Theodori Mopsuesteni fragmenta syriaca*, ed. E. Sachau, Leipzig 1869, 1–34 (syr. Seitenzählung)
- (Fragmente aus dem Genesiskommentar)
- Theodori Mopsuesteni episcopi scripta vel scriptorium fragmenta quae supersunt omnia* (PG 66), Paris 1864
- De incarnatione* (Fragmente), ed. in: Till Jansen: *Theodor von Mopsuestia – De incarnation. Überlieferung und Christologie der griechischen und lateinischen Fragmente einschliesslich Textausgabe* (PTS 65), Berlin/New York 2009, 233–260
- [Fragmente aus dem Genesiskommentar in:] *La Chaîne sur la Genèse. Édition intégrale*, ed. Françoise Petit, vol. 1, Chapitres 1 à 3 (Traditio Exegetica Graeca 1), Louvain 1991

Thomas von Marga

The Book of Governors, ed. E.W. Budge, 2. Bd.e, London 1893

Timotheos I.

- Lettre aux moines du couvent de Mar Maron in: Bidawid, Raphael: *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I* (Studi e Testi 187), Rom 1956, 1–47 (syr. Seitenzählung)
- Vita Ephräms des Syrers (Anonym), Pariser Version (Par. syr. 235, 125^r–142^v), in: Joseph Ph. Amar, *The Syriac „Vita“ Tradition of Ephrem the Syrian*, Washington 1988, 65–191

B Sekundärliteratur

- Abramowski, Luise: Zur Theologie Theodors von Mopsuestia, in: *ZKG* 72 (1961), 263–293
- Abramowski, Luise: Dadisho Qatraya and his Commentary on the Book of the Abbas Isaiah, in: *The Harp* 4 (1991), 67–83
- Abramowski, Luise: „Der Stupor, der das Gebet unterbricht“ – Evagrius, Cent. Suppl. 30, in Übersetzung, Original (?) und Interpretation, in: M. Tamcke – A. Heinz (Hgg.), *Zu*

- Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirche (... Vorträge des deutschen Syrologen-Symposiums vom 2–4 Oktober in Hermannsburg)*, Hamburg 2000, S. 15–32
- Abramowski, Luise: Untersuchungen zur Christologie der Persischen Kirche (Beiträge zu: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band 2/6: Die Kirchen von Persien, Armenien und Georgien*, in Vorbereitung), 2008
- Alfeyev, Hilarion: *The Spiritual World of Isaac the Syrian*, Kalamazoo, Michigan 2000
- Alfeyev, Hilarion: Isaak der Syrer von Ninive, 7. Jh., in: Wassilios Klein (Hg.), *Syrische Kirchenväter*, Stuttgart 2004, 133–138
- Arseniew, Nikolaus von: Geistige „Nüchternheit“ und Gebet. Einige Züge aus der Mystik des christlichen Orients, hauptsächlich nach der mystischen Lehre des Isaak von Syrien, in: *ZAM* 15 (1940), 136–143
- Ashbrook Harvey, Susan: Embodiment in Time and Eternity: a Syriac Perspective, in: *SVTQ* 43.1 (1999), 105–130
- Becker, Adam: *Fear of God and the Beginning of Wisdom – The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia 2006
- Becker, Adam: *Sources for the History of the School of Nisibis* (TTH 50), Liverpool 2008
- Berti, Vittorio: Grazia, visione e natura divina in Nestorio di Nuhadra, solitario e vescovo siro-orientale († 800 ca.), in: *Annali di Scienze Religiose* 10 (2005), 219–257
- Berti, Vittorio: *Vita e studi di Timoteo I, Patriarca cristiano di Baghdad* (Studia Iranica. Cahier 41), Paris 2009
- Berti, Vittorio: Le débat sur la vision de Dieu et la condamnation des mystiques par Timothée 1^{er}: la perspective du patriarche, in: A. Desreumaux (Hg.), *Les mystiques syriaques* (Études Syraques 8), Paris 2011, 151–176
- Bettolo, Paolo: Esegisi e purezza di cuore. La testimonianza di Dadišo' Qatraya (VII sec.), nestoriano e solitario, *ASE* 3 (1986), 201–213
- Bettolo, Paolo: Povertà e conoscenza. Appunti sulle Centurie gnostiche della tradizione evagriana in Siria, in: *PdO* 15 (1988–1989), 107–125
- Bettolo, Paolo: „Avec la charité comme but“: Dieu et création dans la méditation d'Isaac de Ninive, in: *Irén.* 63 (1990), 323–345
- Bettolo, Paolo: „Prigionieri dello Spirito“ Libertà creaturale ed *eschaton* in Isacco de Ninive e nelle sue fonti, in: *Annali di Scienze Religiose* 4 (1999), 343–363
- Bettolo, Paolo: Il monachesimo Nestoriano, in: Institutum Patristicum Augustinianum, *Patrologia v* (contin. J. Quaesten), Genova-Milano 2000, 479–490
- Bettolo, Paolo: Contrasting styles of ecclesiastical authority and monastic life in the Church of the East at the beginning of the seventh century, in: A. Camplani – G. Filoramo (Hgg.), *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism*, Leuven u.a. 2007, 297–331
- Bettolo, Paolo: Un vescovo in una età di torbidi: Išō yāhb III e la Chiesa Siro-orientale nel VII secolo, in: C. Pasini (Hg.), *La grande stagione della mistica Siro-orientale (VI–VIII secolo)*, Milano 2009, 71–90

- Bettio, Paolo: Révélations et visions dans l'œuvre d'Isaac de Ninive: le cadre d'école d'un enseignement spirituel, in: A. Desreumaux (Hg.), *Les mystiques syriaques* (Études Syraques 8), Paris 2011, 99–119
- Beulay, Robert: *La lumière sans forme: introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne 1986
- Beulay, Robert: *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIII^e siècle* (Theologie Historique 83), Paris 1990
- Bitton-Ashkelony, Brouria: The Limit of the Mind (νοûς): Pure Prayer according to Evagrius Ponticus and Isaac of Nineveh, in: *ZAC* 15 (2011), 291–321
- Blum, Georg Günter: Nestorianismus und Mystik. Zur Entwicklung christlich-orientalischer Spiritualität in der ostsyrischen Kirche, in: Ders.: „In der Wolke des Lichtes“ – *Gesammelte Aufsätze zu Spiritualität und Mystik des Christlichen Orients* (Oikonomia 40), hg. v. Karl Pinggéra, Erlangen 2001, 47–70
- Blum, Georg Günter: *Die Geschichte der Begegnung christlich-orientalischer Mystik mit der Mystik des Islams* (Orientalia Biblica et Christiana 17), Wiesbaden 2009
- Böhm, Thomas: Allegory and History, in: Charles Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis*, vol. 1, Leiden 2004, 213–227
- Brade, Lutz: Nestorianische Kommentare zu den Paulusbriefen an der Wende vom 8. zum 9. Jahrhundert, in: *OrChr* 66 (1982), 98–113
- Braun, Oskar: Zwei Synoden des Katholikos Timotheos I., in: *OrChr* 2 (1902), 283–311
- Brock, Sebastian: St. Isaac of Nineveh and Syriac Spirituality, in: Ders., *Studies in Syriac Spirituality*, Poona 1988, 99–108
- Brock, Sebastian: Maggnanuta: a technical term in East Syriac spirituality and its background, in: *Mélanges Antoine Guillaumont. Contributions à l'étude des christianismes orientaux* (Cahiers d'Orientalisme xx), Genève 1988, 121–129
- Brock, Sebastian: *A Brief Outline of Syriac Literature*, Kottayam 1997
- Brock, Sebastian: Some uses of the term *theoria* in the writings of Isaac of Nineveh, in: *ParOr* 22 (1996), 407–419
- Brock, Sebastian: L'apport des Pères grecs pour la littérature syriaque, in: A. Schmidt/D. Gonnet (Hgg.), *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*, Paris 2007, 9–26
- Brock, Sebastian: Discerning the Evagrian in the Writings of Isaac of Nineveh: a Preliminary Investigation, in: *Adamantius* 15 (2009), 60–72
- Bruns, Peter: *Den Menschen mit dem Himmel verbinden – Eine Studie zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia* (CSCO Subs. 89), Louvain 1995
- Bruns, Peter: Barsauma von Nisibis und die Aufhebung der Klerikerenthaltssamkeit im Gefolge der Synode von Beth-Lapat (484), in: *AHC* 37 (2005), 1–42
- Bunge, Gabriel: Mar Isaak von Ninive und sein „Buch der Gnade“, in: *OS* 34 (1985), 3–22
- Bunge, Gabriel: „In Geist und Wahrheit“. *Studien zu den 153 Kapiteln Über das Gebet des Evagrius Pontikos* (Hereditas 27), Bonn 2010

- Chialà, Sabino: *Dall' ascesi eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*, Firenze 2002
- Chialà, Sabino: *Abramo di Kashkar e la sua comunità*, Magnano 2005
- Chialà, Sabino: Evagrio il Pontico negli scritti di Isacco di Ninive, in: *Adamantius* 15 (2009), 73–84
- Chialà, Sabino: Les règles monastiques syro-orientales et leur caractère spécifique, in: F. Jullien (Hg.), *Le monachisme syriaque* (Études Syriaques 7), Paris 2010, 107–122
- Chialà, Sabino: Les mystiques syro-orientaux: une école ou une époque?, in: A. Desreumaux (Hg.), *Les mystiques syriaques* (Études Syraques 8), Paris 2011, 63–78
- Clark, Elizabeth: *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992
- Clark, Elizabeth: *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity*, Princeton NJ 1999
- Colless, Brian: The Biographies of John Saba, in: *PdO* 3 (1972) 45–63
- Debié, Muriel: Livres et monastères en Syrie-Mésopotamie d'après les sources syriaques, in: F. Jullien (Hg.), *Le monachisme syriaque* (Études Syriaques 7), Paris 2010, 123–168
- de Halleux, André: Die Genealogie des Nestorianismus nach der frühmonophysitischen Theologie, in: *OrChr* 66 (1982), 1–14
- Devreesse, Robert: *Essai sur Théodore de Mopsueste* (Studi e Testi 141), Vatikan 1948
- Dewart, Joanne E. McWilliam, *The Theology of Grace of Theodore of Mopsuestia*, Washington 1971
- Dihle, Albrecht: *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Göttingen 2005
- Escolan, Philippe: *Monachisme et église: le monachisme syrien du IV^e au VII^e siècle; un ministère charismatique* (Theologie Historique 109), Paris 1999
- Fauchon, Claire, Les formes de vie ascétique et monastique en milieu syriaque, V^e–VII^e siècles, in: F. Jullien (Hg.), *Le monachisme syriaque* (Études Syriaques 7), Paris 2010, 37–63
- Ferraro, Giuseppe: L'esposizione dei testi pneumatologici nel commento di Teodoro di Mopsuestia al Quarto Vangelo, in: *Gr.* 67.2 (1986), 265–296
- Ferraro, Giuseppe: *Lo Spirito Santo nel quarto Vangelo: i commenti di Origene, Giovanni Crisostomo, Teodoro di Mopsuestia e Cirillo di Alessandria* (OCA 246), Rom 1995
- Fiey, Jean Maurice: Ichô'denah, métropole de Basra, et son oeuvre, in: *L'Orient syrien* 11 (1966), 431–450
- Fitch Faraday, B., Isaac of Nineveh's Biblical Typology of the Cross, in: *StPatr* 35, 2001, 385–390
- Fitschen, Klaus: *Messalianismus und Anti-Messalianismus: Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte* (FKDG 71), Göttingen 1996
- Gerô, Stephen: *Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century* (CSCO Subs. 63), Louvain 1981

- Gerö, Stephen: Die anti-asketische Bewegung im persischen Christentum. Einfluß zoroastrischer Ethik?, in: *III Symposium Syriacum – Goslar 1980* (OCA 221), Rom 1983, 187–191
- Gerö, Stephen: The Experience of the Spirit in Eastern Christianity: *Orthodoxes Forum* 4 (1990), 67–76
- Guillaumont, Antoine: Les versions syriaques de l'oeuvre d'Évagre le Pontique et leur rôle dans la formation du vocabulaire ascétique syriaque, in: R. Lavenant (Hg.), *III Symposium Syriacum 1980* (OCA 221), Rom 1983, 35–41
- Guillaumont, Antoine: *Les 'Képhalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens* (Patristica Sorbonensia 5), Paris 1962
- Guillaumont, Antoine: Le témoignage de Babai le Grand sur les Messaliens, in: *Symposium Syriacum 1976 – Communications* (OCA 205), Rom 1978, 257–265
- Guillaumont, Antoine: Art. Messaliens, in: *DSp* x (1980), Sp. 1074–1083
- Guillaumont, A.: Sources de la doctrine de Joseph Hazzaya: *OrSyr* 3 (1958), 2–24.
- Grillmeier, Alois: Das Asketikon des Abba Isaias und seine Christologie, in: Ders./Theresia Heintzler (Hgg.), *Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2/3 – Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451–600*, Freiburg u. a. 2002, 97–105
- Hagman, Patrick: Isaac of Nineveh and the Messalians, in: Martin Tamcke (Hg.), *Mystik-Metapher-Bild – Beiträge des VII. Makarios-Symposiums* (Göttingen 2007), Göttingen 2008, 55–66
- Patrik Hagman, *The Asceticism of Isaac of Nineveh*, Oxford 2010
- Hausherr, Irénée: Un précurseur de la théorie scotiste sur la fin de l'incarnation – Isaac de Ninive (VII^e siècle), in: *RSR* 22 (1932) 316–320
- Hausherr, Irénée, Introduction, in: *Jean le Solitaire (Ps-J. de Lykopolis). Dialogue sur l'âme et les passions, traduit du syriaque ... par Irénée Hausherr* (OCA 120), Rom 1939, 5–25
- Hausherr, Irénée: *Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*, Paris 1960
- Heintzler, Theresia: Der Brief des Simeon von Bet Aršam über den Nestorianismus in Persien: Eine Positionsbestimmung der persischen Anti-Nestorianer auf der Grundlage des Henotikon, in: A. Mustafa/J. Tubach (Hg.), *Inkulturation des Christentums im Sasanidenreich*, Wiesbaden 2007, 189–204
- Heussi, Karl: *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936
- Hilberath, Bernd Jochen: *Pneumatologie*, Düsseldorf 1994
- Hryniewicz, Waclaw: Das Geheimnis der Gehenna in den Meditationen des hl. Isaak des Syrers, in: *OS* 53 (2004), 28–44 [= Hryniewicz, Waclaw: Universalism of Salvation: St. Isaac the Syrian, in: H. Gerny (Hrsg.), *Die Wurzel aller Theologie. Sentire cum ecclesia* (FS Urs v. Arx), Bern 2003, 139–150]
- Hryniewicz, Waclaw: Hoffnung der Heiligen. Das Zeugnis Isaaks des Syrers, in: *OS* 45 (1996), 21–41

- H. Hunt, 'Praying the Body': Isaak of Nineveh and John of Apamea on Anthropological Integrity, in: *The Harp* 11/12 (1998/9) 153–159
- Ioan, Ovidiu: Controverses entre la hiérarchie ecclésiale et les moines dans le christianisme syriaque, in: F. Jullien (Hg.), *Le monachisme syriaque* (Études Syriaques 7), Paris 2010, 89–106
- von Ivanka, Endre: KEPHALAIA: eine byzantinische Literaturform und ihre antiken Wurzeln, in: *Byzantine Zeitschrift* 47 (1954), 285–291
- Jullien, Florence: Rabban-Sapur. Un monastère au rayonnement exceptionnel, *OCP* 72 (2006), 333–348
- Jullien, Florence: la réforme d'Abraham de Kaškar dans le Golfe Persique? Le monastère de l'île de Kharg, in: *PdO* 31 (2006), 201–211
- Jullien, Florence: *Le monachisme en Perse – La réforme d'Abraham le Grand, père des moines de l'Orient* (CSCO Subs. 121), Louvain 2008
- Jullien, Florence: Réseaux monastiques en Mésopotamie. À propos du pacte de Bar Qaiṭi, in: *OC* 93 (2009), 28–40
- Kavvas, Nestor: Some Observations on the Theological Anthropology of Isaac of Nineveh and its Sources, in: *Scrinium* 4 (2008), 147–157
- Kavvas, Nestor: On the Relations between the Eschatological Doctrine of Isaac of Nineveh and Theodore of Mopsuestia, in: *StP* XLV (2010), 245–250
- Kavvas, Nestor: Theodore of Mopsuestia, „Against those who imagine, that humans sin by nature and not by decision-making“ [erscheint in: Augustine Casiday/Alexander Hwang (Hgg.), *After Augustine and Pelagius: An Early Medieval Debate*, Washington 2012]
- Keating, Daniel A.: 'Pues el Espíritu no había sido dado aún': Jn 7,39 en Teodoro de Mopsuestia Agustín y Cirilo de Alejandría, in: *Augustinus* 52 (2007), 113–119
- Kessel, Grigory: The Activity of Grace in the *Book of Grace*. Some Preliminary Observations in: M. Tamcke (Hg.), *Christliche Gotteslehre im Orient seit dem Aufkommen des Islams bis zur Gegenwart* (Beiruter Texte und Studien 126), Beirut – Würzburg 2008, 57–68
- Kessel, Grigory / Pinggéra, Karl: *A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature* (Eastern Christian Studies 11), Louvain 2011
- Kessel, Grigory: La position de Simon de Taibuteh dans l'éventail de la tradition mystique syriaque, in: A. Desreumaux (Hg.), *Les mystiques syriaques* (Études Syraques 8), Paris 2011, 121–150
- Khalifé-Hachem, Élie: La prière pure et la prière spirituelle selon Isaac de Ninive, in: *Mémorial Mgr. Gabriel Khouri-Sarkis*, Louvain 1969, 157–173
- Khalifé-Hachem, Élie: L'ame et les passions des hommes d'après un texte d'Isaac de Ninive, in: *PdO* 12 (1984–1985), 201–218
- Khalifé-Hachem, Élie: L'anthropologie chez les Pères orientaux – aperçu synthétique, in: *Gregorianum* 65 (1984), 431–443

- Khalifé-Hachem, Élie: Le monachisme syriaque – à propos d'un nouvel ouvrage, *PdO* 26 (2001), 303–309
- Khayyat, Nadira: Introduction, in: Jean de Dalyatha, *Les Homélie 1–xv*, édition critique ..., traduction, introduction et notes par N. Khayyat, Liban 2007, 13–93
- Lane, David J.: „Come here ... and let us sit and read ...“ – The Use of Psalms in Five Syriac Authors, in: Ada Rapoport-Albert/Gillian Greenberg (Hgg.), *Biblical Hebrew, Biblical Texts* (FS M.P. Weitzman), London 2001, 412–430
- Louf, André: Temha-stupore e tavra-meraviglia negli scritti di Isacco il Siro, in: C. Pasini (Hg), *La grande stagione della mistica Siro-orientale (VI–VIII secolo)*, Milano 2009, 93–119
- Martikainen, Jouko: Timotheos 1. und der Messalianismus, in: Ders./H.-O. Kvist (Hgg.), *Makarios-Symposium über das Gebet*, Åbo 1989, 47–60
- Mateos, Juan: *Lelya-Sapra: essai d'interpretation des matines chaldeennes* (OCA 156), Rom 1959
- Molenberg, Corrie: *The Interpreter Interpreted – Išō bar Nun's Selected Questions on the Old Testament*, Groningen 1990
- Nasrallah, Laura S.: *An Ecstasy of Folly: Prophecy and Authority in Early Christianity*, Cambridge, Mass. 2003
- Nin, Manel: Omelie monastiche siriache, in: M. Sodi/A. Triacca (Hgg.), *Dizionario di Omiletica*, Torino/Bergamo 1998, 1019–1023
- Patrich, Joseph: *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism – A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries*, Washington D.C. 1995
- Ploeg, J. van der: Un traité nestorien du culte de la croix, in: *Muséon* 56 (1943), 1–13
- Rejak, S.: Exclusiveness and Freedom – Critique of Christian Exclusivity in Eschatological Perspective by Isaac the Syrian, in: Ulrike Link-Wieczorek (Hg.), *Häuser ohne Fenster? Zum Verständnis christlicher Exklusivitätsaussagen* (BÖR 77), Frankfurt a. M. 2005, 158–174
- Sanna, Ignazio: Spirito e grazia nel „Commento alla lettera ai Romani“ di Teodoreto di Ciro e sua dipendenza, in quest'opera, da Giovanni Crisostomo e Teodoro di Mopsuestia, in: *Lateranum* 48 (1982), 238–260
- Séd, Nicolas: La Shekhinta et ses amis „araméens“, in: *Mélanges Antoine Guillaumont – contributions à l'étude des christianismes orientaux; avec une bibliographie du dédicataire* (Cahiers d'Orientalisme xx), Genève 1988, 233–242
- Serafim Seppälä, The Holy Spirit in Isaac of Nineveh and East Syrian Mysticism, in: D.V. Twomey/J.E. Rutherford (Hgg.), *The Holy Spirit in the Fathers of the Church*, Dublin 2010, 127–150
- Sherry, E.J.: The Life and Works of Joseph Hazzaya, in: W. McCullough (ed.), *The Seed of Wisdom* (FS T.J. Meek), Toronto 1964, 78–91

- Stewart, Columba: *Working the earth of the heart'. The Messalian controversy in history, texts and language to AD 431*, Oxford 1991
- Stewart, Columba: Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus, in: *J ECS* 9 (2001), 173–204
- Swete, H.B.: *On the History of the Doctrine of the Procession of the Holy Spirit from the Apostolic Age to the Death of Charlemagne*, Cambridge/London 1876
- Tabbernee, William: *Fake Prophecy and Polluted Sacraments – Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism* (SVigChr 84), Leiden 2007
- Tamcke, Martin: *Der Katholikos-Patriarch Sabrīšō' I. (596–604) und das Mönchtum*, Frankfurt a. M. u. a. 1988
- Tamcke, Martin: Geschichte und Glaube aus der Sicht des Bundesvertrags von Barqita, in: v Symposium Syriacum 1988 (OCA 236), Rom 1990, 229–235
- Tamcke, Martin: Gedankensplitter zu Gotteslehre und Gottesbild in den ostsyrischen Mönchsregeln am Ende des 6. Jahrhunderts, in: J. Reller/M. Tamcke, Trinitäts- und Christudogma: Ihre Bedeutung für Beten und Handeln der Kirche (FS J. Martikainen), Münster u. a. 2001, 91–101
- Tamcke, Martin: Abraham von Kaschkar, † 588, in: W. Klein (Hg.), *Syrische Kirchenväter*, Stuttgart 2004, 124–132
- Tamcke, Martin, Christ und Iraner zugleich. Seelsorgerliches Handeln des Katholikos-Patriarchen Sabrīšō' I. im Spannungsfeld christlich-iranischer Existenz, in: A. Mustafa/J. Tubach/G.S. Vashalomidze (Hgg.), *Inkulturation des Christentums im Sasanidenreich*, Wiesbaden 2007, 237–244
- Tsirpanlis, Constantine N.: Praxis and Theoria: The Heart, Love and Light Mysticism in Saint Isaac the Syrian, in: *PBR* 6 (1987), 93–120
- Unger, D.J.: The Love of God the Primary Reason for the Incarnation according to Isaac of Nineveh, in: *Franciscan Studies* 9 (1949) 146–164
- Van Rompay, Lucas: Humanity's Sin in Paradise. Ephrem, Jacob of Sarug and Narsai in Conversation, in: G. Kiraz (Hg.), *Jacob of Serugh and his Times – Studies in Sixth-Century Syriac Christianity*, Piscataway, NJ 2010, 199–217.
- Vööbus, Arthur: *Les messaliens et les réformes de Barçauma de Nisibe dans l'église perse* (Contributions of Baltic University 34), Pinneberg 1947
- Vööbus, Arthur: Eine neue Schrift von Ishāq von Ninive, in: *OS* 21 (1972), 309–312
- Walker, Joel: Books and Readers in East Syriac Monastic Tradition, in: H. Börm/J. Wiehshöfer (Hgg.), *Commutatio et contentio: Studies in the Late Roman, Sasanian, and Early Islamic Near East. In Memory of Zeev Rubin*, Düsseldorf 2010, 307–345
- Wendebourg, Dorothea: *Geist oder Energie – Zur Frage der innergöttlichen Verankerung christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie* (Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie 4), München: Chr. Kaiser, 1980
- Williams, A.N., *The Divine Sense: The Intellect in Patristic Theology*, New York 2007

Index

- Allerlösungslehre (Apokatastasis) 14 f., 21
 Fn. 45, 22, 30 Fn. 19, 36, 77 Fn. 1, 88, 117 f., 119
 Fn. 122, 164 Fn. 98, 170
- Abraham bar Daschandad 11
- Abraham von Kaschkar 31 f., 33 Fn. 8
- Abraham von Nathpar 106 Fn. 89
- Abramowski, Luise 44
- Anachoreten, Anachoretentum s. *Einsiedler-
 tum*
- Aphnimaran 13 Fn. 14, 23 f., 47
- Aqaq (Katholikos) 13–15, 31
- Aristoteles, Aristotelismus 40, 41 Fn. 46 und
 48, 43, 50
- Askese, Asketik 1 f., 6, 12–16, 29, 31, 35, 39, 48,
 56–58, 67, 79 f., 82, 90–92, 107, 110, 114, 122,
 129, 133–136, 145, 157 f.
- Babai der Große 10 Fn. 5, 13 f., 17 f., 28 Fn. 10,
 33 Fn. 9, 46, 112 Fn. 105, 121, 151 Fn. 49
- Babai (Katholikos) 31
- Bah-Ischo Kammulaya 6 Fn. 8
- Bar-Sauma von Nisibis 13, 31 Fn. 2
- Basilios von Cäsarea 44
- Beth Abe, Kloster 23, 42
- Bewusstseinszustände 83, 89, 90 f.
- Bildung (in der ostsyrischen Kirche) 38–45,
 80
- Brock, Sebastian 130
- Cyriacus von Nisibis 13
- Dadischo Qatraya 22 Fn. 45, 23, 32, 35–37, 38
 Fn. 34, 41–47, 115 Fn. 111, 121, 142 Fn. 13, 151
 Fn. 49
- Dadischo (Vorsteher des Großen Klosters)
 32 f.
- Einsiedlertum (auch: Anachoretentum) 2, 6,
 10, 15 Fn. 23, 22 Fn. 45, 26, 28 Fn. 10, 31–37,
 41–47, 50, 104, 107, 114, 119–122, 157 f., 165, 176
- Erkenntnis, Erkenntnisbegriff, Erkenntnisan-
 eignung 77–107 *et passim*
- Evagrios Pontikos, Evagrianismus 5 f., 10
 Fn. 5, 38 Fn. 35, 39 Fn. 36, 46, 57, 77 Fn. 2,
 79–82, 83 Fn. 20, 91 f., 94 Fn. 45, 95 f., 100,
 106 Fn. 89, 107, 112 Fn. 105, 114, 126, 127
 Fn. 152, 133, 135 Fn. 188, 136 Fn. 191, 142 f.,
 147–151, 153, 163 Fn. 96, 165, 170
- Exegese 39–43, 50, 61 f., 68, 72 Fn. 22, 78, 88
 Fn. 34, 108, 145 f., 156 Fn. 70
- Ezechiel (Katholikos) 13–17, 21 Fn. 45
- Freiheit 36, 50, 84 f., 98, 113, 122, 126 Fn. 149,
 144, 154–167
- Gabriel von Karka d-Beth-Schelok 13
- Gebet 36–44, 119–127 *et passim*
- Gedanken (λογισμοί) 135–137 *et passim*
- Geisterkenntnis 93–101, 127 ff. *et passim*
- Geistlich-Werden 139–143, 154–157 *et passim*
- Gerö, Stephen 13, 31 Fn. 2
- Gesetz s. *Kanones*
- Gnade 69–74, 120–128, 144–146, 164–167 *et
 passim*
- Gregor von Nisibis 14 Fn. 23
- Großes Kloster (von Berg Izla) 16, 31–33, 121
- Guillaumont, Antoine 13, 126 Fn. 151, 128
 Fn. 158
- Henana von Hadiabene 10 Fn. 5, 11, 14 f., 17
- Hesychia 28 Fn. 10, 34–37, 79, 81, 114, 122
- Ibn As-Salt 29
- Intellekt 132–138, 152 f. *et passim*
- Ionadab von Hadiabene 13
- Ischo bar Nun (Katholikos) 11 f., 46, 65
 Fn. 28
- Ischodad von Merw 43 Fn. 56
- Ischodenah von Basra 7 Fn. 9, 25–27
- Ischojahb I. (Katholikos) 14–16
- Ischojahb III. (Katholikos) 42
- Jesaja von Tahal 11
- Johannes bar Kaldun 29 Fn. 13, 34 Fn. 14
- Johannes Chrysostomos 44
- Johannes von Apamea (Johannes der
 Einsiedler) 8 f., 11 f., 25, 64, 80, 106 Fn. 89,
 147 f. Fn. 40
- Johannes von Dalyatha 2 Fn. 3, 8 f., 11, 25–28,
 36, 46 f., 70 Fn. 12, 106 Fn. 89, 114 Fn. 110, 128
 Fn. 159
- Johannes von Damaskus 43 Fn. 55

- Johannes Philoponos 149 Fn. 44
 Joseph Busnaya 34 Fn. 14
 Joseph Hazzaya 6 Fn. 8, 8 f., 11, 25–27, 29,
 34–36, 46–48, 114 Fn. 110, 128 Fn. 158
 Jullien, Florence 6 Fn. 7
- Kanones, kanonisches Recht 10, 14–16,
 18–21, 33 Fn. 9, 36, 39, 42, 50, 78, 119 Fn. 125,
 120–122, 154–159, 172 f., 176
 Koinobium, koinobitisches Mönchtum
 31–37, 47, 50, 119 Fn. 125, 176
- Liebe (Gottes) 84–90 *et passim*
- Meditation 20, 84 Fn. 22, 87 f., 107 Fn. 95, 119,
 124 Fn. 142, 136, 141 Fn. 5
 Messalianismus, Messalianer 8–24, 47–49,
 122, 126 Fn. 151, 128 Fn. 158
- Nestorios von Nuhadra 9 f., 26, 28, 45–47
 Nisibis, Schule von 38–40, 41 Fn. 48, 45, 91
 Fn. 43
- Offenbarung (Gottes) 106–120, 124–138 *et
 passim*
 Oikonomia (Gottes) 92, 97 Fn. 57, 108 f., 147,
 159, 174 f.
- Rabban Schabur, Kloster 29, 121
 Reinheit (asketische) 39–41, 59 Fn. 4, 78,
 83, 99, 114 Fn. 108, 115 Fn. 111, 129 Fn. 162,
 133–138, 158 Fn. 78, 172
- Sabrischo (Katholikos) 11, 31 Fn. 3, 32 Fn. 5,
 46
 Sahdona 11, 34
- Schimon Taybuteh 5 Fn. 4, 23, 45–47, 111
 Fn. 104
 Schrift, Heilige; Schriftlektüre 107–120 *et
 passim*
 Schulbewegung 38–43, 50
 Sprache 103–106, 111, 113, 125, 127, 171
 Sünde 61–65 *et passim*
- Theodor bar Konai 17 Fn. 31
 Theodor von Mopsuestia 20–22, 27, 35
 Fn. 21, 40, 43 f., 61–65, 70–74, 108, 115 Fn. 113,
 118 Fn. 121 f., 124 Fn. 142, 128 Fn. 159., 130
 Fn. 168, 131 Fn. 170, 142–151, 155 f., 161 f.
 Theoria 81–89 *et passim*
- Thomas von Marga 7 Fn. 9, 13, 17 Fn. 31, 23,
 26, 40 Fn. 45, 42
- Timotheos I. (Katholikos) 8, 10 f., 17 f., 20 f.,
 23, 25–27, 31, 35, 43, 45 f., 50 f., 62 Fn. 20
- Trinität, Trinitätslehre 57–59, 67–76, 81, 87,
 95, 132, 139, 148, 169
- Vergöttlichung 21, 50, 58, 60, 74 f., 96, 139,
 141–154
- Vorsehung, Providenz 22, 30 Fn. 19, 36,
 83–86, 92, 96 Fn. 57, 97, 99 Fn. 62, 102, 104
 Fn. 80, 105, 107, 123 f., 135 f., 140, 151–153, 163
 Fn. 96, 168, 170, 174
- Vööbus, Arthur 13, 31 Fn. 2
- Willen 158–168 *et passim*
- Yozadaq 29
- Zenon, Kaiser 16
- Zwei-Welten-Lehre 58, 64 Fn. 27, 65 Fn. 28,
 90, 143, 146, 159, 161 f., 164, 174 f.